John Locke.

Seine Verstandestheorie und seine Lehren über Religion, Staat und Erziehung.



Psychologisch-historisch dargestellt

von

Dr. Emanuel Schärer,

Docent an der Universität Bern.

Leipzig

Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber.

1860.

John Locke.

John Locke.

Seine Verstandestheorie und seine Lehren

über

Religion, Staat und Erziehung.

Psychologisch-historisch dargestellt

von

Dr. Emanuel Schärer,

Docent an der Universität Bern.

Leipzig

Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber.

1860.

Vorwort.

Man hört zuweilen mit einer Art von Geringschätzung über jene Darstellungsweisen der Geschichte der Philosophie urtheilen, welche nach irgend einem gerade herrschenden Systeme gefärbt erscheinen, während dagegen die Forderung aufgestellt wird, es sollen die Weltanschauungen vergangener Zeiten ganz aus diesen selbst und ohne alle Strahlenbrechung durch die Gegenwart erklärt und der letztern vorgeführt werden. Mag man nun auch zugeben, daß eine solche rein objective Erfassung des Gegenstandes in einem gewissen Sinne als Ideal dem Darsteller vorschweben sollte, so wird doch die Gegenwart stets wenigstens in so weit ihr Recht fordern und geltend machen, als die Darstellung nicht nur in der, sondern auch für die Gegenwart zu geschehen und somit an den Ideenkreis dieser letztern anzuknüpfen, mit demselben die Anschauungsweise des darzustellenden Systems zu vermitteln hat. Denn sonst wüßten wir nicht, warum man nicht einfach auf die Quellen selbst aus denen der Geschichtschreiber schöpft, verweisen sollte. Die Regel nach welcher man hier zu verfahren hat, kann also nur darin bestehen, daß man sich davor

hüte, dem alten Philosophen etwas anzudichten, wovon er selbst nichts wußte, daß man von seinen Ideen ihm keine raube, dieselben in keinen ihm selbst fremden Zusammenhang bringe, andererseits aber sie so mit dem Bewußtsein der Gegenwart vermittele, daß man sich überall fragt: was hat er mit denselben gemeint, welche Bewußtseinsfakta liegen diesen und jenen seiner Anschauungen zu Grunde, warum mußten diese Fakta die wir jetzt in einer über das Wesen des Bewußtseins um so viel klarern Zeit so und so auffassen, von ihm in dieser bestimmten Gestalt aufgefaßt und dargestellt werden?

Denn allerdings sind wir weit entfernt, die Philosophie und deren Geschichte für eine objektlose, zwischen Himmel und Erde schwebende und strebende Wissenschaft zu halten, wie sehr auch die „neuere Philosophie" diesem Irrthum Vorschub zu leisten scheint. War sich dieselbe auch ihres Objektes nicht klar bewußt, so lebte doch dasselbe als immanenter Zweck und Trieb energisch genug in ihr, um den continuirlichen Zusammenhang der geschichtlichen Entwickelung möglich zu machen und endlich als das was es in Wahrheit war, erkannt zu werden.

Das Objekt der Philosophie aller Zeiten war und ist nichts Anderes, als das Wesen des Bewußtseins selbst, und mögen die Systeme der verschiedenen Zeiten noch so verschieden von diesem Objekt gedacht haben, so unterschieden sie sich doch stets dadurch als „philosophische" Anschauungen von jeder andern Anschauungsweise, daß es ihnen nicht um die Erkenntniß der objektiven Dinge der Welt in letzter Instanz zu thun war, sondern um die Erkenntniß, warum der Mensch dieselben gerade so und nicht anders anschauen und begreifen müsse und was aus dieser Erkenntniß für die Förderung und bewußte Fortentwickelung des Menschengeschlechts vom innersten Kern aus für Folgerungen sich ergeben. Kurz die Philosophie war in alter wie in neuer Zeit stets eine Einkehr des Menschen in sich selbst und mag

nun die geistige Atmosphäre einer bestimmten Periode dem in ihr lebenden Philosophen das eine Objekt der Philosophie in von andern Perioden noch so verschiedenen Farben und Gestalten wiedergespiegelt haben, so mußte er doch, wenn er überhaupt den Namen eines Philosophen verdiente, die Wahrheit seiner Erkenntnisse in sich selbst suchen vermittelst jener eigenthümlichen Bewußtseinsthätigkeit die wir „philosophiren" nennen.

Bei alle dem bleibt jeder Philosoph ein Kind seiner Zeit. Mag auch das menschliche Bewußtsein potentiell zu allen Zeiten dasselbe sein, aktuell ist es in jeder Periode, in jeder Nation, ja in jedem Einzelmenschen ein besonderes, ein sich entwickelndes und auch die philosophische Erkenntniß vom allgemeinen Wesen desselben wird daher auf den verschiedenen Entwickelungsstufen der Geschichte eine besonderte und sich entwickelnde sein. Eben diese stete Entwickelung bedingte also einerseits das Geschichtliche des philosophischen Fortschrittes, während andererseits die stets von Neuem nothwendige Einkehr der Philosophen in sich selbst; jenes „von vorn Anfangen" aller bedeutenderen Philosophen, jenes scheinbar objektlose und doch nicht zwecklose Suchen nach Wahrheit die Philosophie von der Mitwelt isolirte und den Schein erzeugte, als ob diese Wissenschaft in keinem wesentlichen Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwickelung der übrigen Lebensgebiete stände.

Die verschiedenen, oft so weit auseinander gehenden, ja sich widersprechenden Resultate des Strebens nach Erkenntniß vom Wesen des Bewußtseins, die Systeme, können nun aber nur dann als etwas Besseres und Bedeutenderes denn bloße freilich mit Aufwand der besten Kräfte des Menschen zusammengehäufte und geordnete „sonderbare Meinungen" erscheinen, wenn man dieselben gleichsam als die unbekannten Größen einer Rechnung betrachtet, deren wahrer Werth erst am Ende des Calcüls zu Tage tritt und welche doch zum Fortgange der Rechnung unentbehrlich

waren. So hat nun allerdings jedes Zeitalter, wenn es auf die Vergangenheit zurückblickt, sein Facit. Denn wenn auch unsere Zeit gewiß dem Resultate der Rechnung um Vieles näher ist, als z. B. die Zeit Locke's, so ist sie doch endlich so weise geworden, ihre eigenen Erkenntnisse nicht mehr für den Abschluß aller Erkenntniß zu halten. Darf sie sich also auch nicht rühmen im Besitze einer vollständigen Erkenntniß vom Wesen des Bewußtseins zu sein, so hat sie doch das Recht, von ihrem vorgeschrittenen Standpunkte aus frühere Bestrebungen auf dieser Bahn zu beurtheilen. Und dieß versuchen wir in der vorliegenden Schrift.

Die empirische Reflexionsphilosophie Locke's ist von der deutschen Wissenschaft bisher nicht ganz mit Unrecht etwas vornehm angesehen worden. Dennoch glaubten wir nichts Ueberflüssiges zu unternehmen, wenn wir dieselbe einer genauern Betrachtung unterzögen. Sie bietet in ihrem ganzen Charakter für unsere sowol in der Philosophie als in der allgemeinen Bildung zerfahrene Zeit nach allen Richtungen hin so viele Beziehungen und Vergleichungspunkte dar, daß eine prinzipielle Darstellung derselben uns für beide Gesichtskreise nicht nutzlos erschien, und da wir ohnehin unsere Anschauungsweise von der Geschichte der Philosophie an irgend einem Philosophen zu erproben gedachten, so schien uns Locke, weil er weniger als die meisten andern der ältern Philosophen einer nähern Betrachtung gewürdigt worden, zu unserm Versuch um so weniger ungeeignet.

Das Verständniß Locke's ist im Vergleich mit vielen seiner Vorgänger und Nachfolger leicht und wenn etwas dasselbe erschwert, so ist es nicht die dunkle Tiefe, sondern die Oberflächlichkeit und ermüdende Breite seiner Raisonnements, während andererseits der ächt philosophische Ernst seines Strebens den Leser reizt, unter diesem aufgethürmten Schutt von Reflexionen das unverfälschte Gold der Wahrheit hervorzusuchen.

Die Verschiedenartigkeit der Werke Locke's bot noch ein ferneres Hinderniß für die Darstellung. Sein philosophisches Hauptwerk, der „Versuch über den menschlichen Verstand" geht von wesentlich andern Prinzipien aus, als seine übrigen, mehr auf's Praktische gerichteten Schriften. Inwiefern es uns geglückt, diese weit auseinandergehenden Zweige auf einen gemeinschaftlichen Stamm zurückzuführen, muß unser Buch selbst zeigen.

Um ein concentrirtes Gesammtbild unseres Philosophen zu geben, was unser Hauptaugenmerk war, handelte es sich zunächst um eine tiefere Würdigung seiner Principien, während wir andererseits das Allbekannte seiner Lehren, so wie Dasjenige was für unsere Zeit wenig oder gar kein Interesse mehr haben kann, auf's Nothwendigste beschränkten, um für Dasjenige was im Verhältniß zu seiner Wichtichkeit bis jetzt minder eingehend behandelt erschien, destomehr Raum zu gewinnen. Bei Locke's „Versuch über den menschlichen Verstand" mußte uns daher das „Ethische" im weitesten Sinne des Wortes besonders interessiren, während die Untersuchungen „über Worte" und „über Wissen und Meinen" als einerseits mit seinem principiellen Standpunkte stehend und fallend und andererseits in eine unendliche empirische Breite sich verlierend uns weniger lange festhalten durften.

Aehnlich verhält es sich mit Lockes praktischen Schriften. Seine Arbeiten über Religion und Toleranz erscheinen nur in Bezug auf das Prinzipielle von wesentlichem Interesse für unsere Zeit und gedrängte Kürze zu ihrem Verständniß förderlicher, als Locke'sche Breite und Ausführlichkeit. Am leichtesten war die Darstellung seiner Erziehungslehre. Denn wollten wir nicht in alle pädagogischen Details eingehen, wie es sich wol für eine Geschichte der Pädagogik, nicht aber für eine allgemein philosophische Schrift ziemte, so konnte die Wahl zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem nicht schwer fallen.

Andere Rücksichten mußten hingegen genommen werden bei Locke's rechtsphilosophischen Lehren. Denn diese sind von allen seinen Theorien bisher am wenigsten einer nähern Betrachtung gewürdigt worden. Wir glaubten uns daher nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, dieselben einer rein objektiven, dem Zusammenhang von Locke's bezüglicher Schrift »On civil Government« genau folgenden und ausführlichen Darstellung zu unterziehen, während die Kritik des Prinzipiellen derselben am besten in den historisch einleitenden Kapiteln und in der Vergleichung mit J. J. Rousseau Platz fand.

Von speciellen Abhandlungen über Locke ist uns keine bekannt geworden. Von Uebersetzungen Locke'scher Schriften kennen wir nur diejenige des „Versuchs über den menschlichen Verstand" von Tennemann, die wir jedoch, nachdem wir ihre kantianische Färbung wahrgenommen, nicht weiter benutzten. Locke's „Versuch über die bürgerliche Regierung" ist unseres Wissens gar nie übersetzt worden.

Die Ausgabe welche wir benutzten und citiren ist »The Works of John Locke in nine Volumes. The ninth Edition. London, printed for T. Longman etc. 1794.«

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniss.

Dritter Abschnitt.

Religion, Moral und Erziehung.

Vierter Abschnitt.

Recht und Politik vor dem Forum der Vernunft.

Fünfter Abschnitt.

Wirkungen und Vergleichungen der Lockeschen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Locke's Leben und Zeitalter.

Erstes Kapitel.

Locke's Leben.

Shakespeare war vor einem halben Menschenalter gestorben, sein Freund und Beschützer, der glänzende und verdiente Sir Walter Raleigh, vom finstern Jakob I. zum Schaffot verdammt, ihm nach zwei Jahren nachgefolgt, und Bako von Verulam vor sechs Jahren vom irdischen Schauplatz abgetreten, als John Locke unter der Regierung Karl I. im Jahre 1632 in Wrington, fünf Meilen von Bristol, das Licht der Welt erblickte. Sein Vater, John Locke, gehörte ursprünglich dem Stande der Rechtsgelehrten an, nahm aber während der Bürgerkriege als Hauptmann Dienste in der Parlamentsarmee, bis er nach der Restauration wieder in seine juristische Beamten-Laufbahn zurücktrat. Oberst Popham war der Beschützer der Familie Locke. Ihm hatte Locke der Vater seine Hauptmannsstelle zu verdanken und auf seine Verwendung und Empfehlung hin ward auch der Sohn in das Collegium von Westminster gebracht und von da später in das Christchurch Collegium zu Oxfort aufgenommen.

In seinem 23. Jahre erlangte John Locke den Grad eines Baccalaureus und drei Jahre später den eines Ma-

gisters. Seine Studienjahre fielen gerade in die Zeit der englischen Republik und der Herrschaft Cromwells, also in eine Periode, wo die Erschütterungen in Staat und Kirche helleren Köpfen reichlichen Stoff zum Nachdenken über die Grundlagen menschlicher Dinge und göttlicher Ordnungen darbieten mußten.

Natürlich war es nicht in den Schulen, wo man neue Aufschlüsse über diese Dinge erwarten durfte. Hier handelte es sich vielmehr nur darum, das Altgewohnte und schulgerecht Ueberlieferte zu vertheidigen und die neuen Ideen, so gut es ging, in die alten Formen zurückzudrängen. War es daher zu verwundern, wenn Locke, trotz seinen Anlagen und seinem Fleiße, wiederholt bekannte, daß er in jenem Collegium eigentlich sehr wenig gelernt habe, was ihn geistig wahrhaft gefördert hätte?

Locke war durch seine Vermögensumstände wenigstens soweit unabhängig gestellt, daß er es nicht nöthig hatte, ein Brodstudium zu betreiben. Was ihn am meisten fesselte, waren die exacten Wissenschaften, und unter diesen brachte er es namentlich in der Medicin zu einer besondern Virtuosität. Er hatte dabei zwar mehr nur die rationelle Behandlung seiner eigenen, von Hause aus schwächlichen Gesundheit im Auge gehabt, zeichnete sich jedoch bald so sehr unter seinen Altersgenossen aus, daß er, obschon niemals zum Doctor promovirt, doch bald von jenen mit diesem Titel beehrt zu werden pflegte.

Neben den medicinischen und naturwissenschaftlichen Studien war es die Philosophie, welche sein Interesse hauptsächlich in Anspruch nahm. Von der damals in den Schulen ausschließlich gelehrten scholastischen Weltweisheit hatte er bald genug erfahren, um sich zu überzeugen, daß nicht hier der Quell fließe, in welchem er seinen Wissensdurst stillen könnte. Mehr Anregung und Belehrung fand er in dem Privatstudium der Schriften des Descartes, an welchem er die Klarheit und

Deutlichkeit der Begriffe zu rühmen pflegte, obschon er, von Haus aus der beobachtenden und experimentirenden Richtung zugethan, auch für die Philosophie eine festere, mehr das Praktische berücksichtigende Grundlage verlangte. Wir dürfen daher als selbstverständlich annehmen, daß die Geisteswerke Bakons ihm schon damals nicht unbekannt geblieben waren und auf seine philosophischen Studien, die er gleichzeitig mit den Naturwissenschaften betrieb, von Einfluß gewesen sein müssen.

Mehr noch als die wissenschaftlichen Studien mußten Locke's praktische Erfahrungen auf seine Geistesrichtung einwirken. Nicht zwar daß er selbst, wenigstens in der ersten Zeit seines gereiften Alters, sich an den öffentlichen Angelegenheiten betheiligt hätte. Aber er ward doch schon früh mit denselben in eine Berührung gebracht, die gerade nahe genug war, um seine Aufmerksamkeit zu erwecken und ihn einen Blick in größere Verhältnisse thun zu lassen, ohne deswegen seinen ursprünglich auf philosophische Betrachtung gerichteten Geist gefangen zu nehmen oder zu zerstreuen.

Sechs Jahre nach seiner Doctorpromotion ging er mit Sir Wilhelm Swan, dem Gesandten seines Souveräns, als Legationssecretär an den Hof des großen Churfürsten von Brandenburg und einige andere deutsche Höfe. Innerhalb Jahresfrist jedoch bereits wieder zurückgekehrt, nahm er seine Beschäftigungen mit Physik, Chemie und Medicin sofort wieder auf und führte unter Anderem auch ein genaues Tagebuch über die Veränderungen der Luft, die er mit den damals neu erfundenen Barometern, Thermometern und Hygrometern beobachtete. Zwei Jahrzehnte später wurden seine hier gewonnenen Resultate von Boyle in seiner General history of the air veröffentlicht.

In der Universitätsstadt Oxford war es, wo Locke, etwa zwei Jahre nach seiner Rückkehr aus Berlin, die für ihn höchst

folgenreiche Bekanntschaft mit Lord Ashley, späterem Earl of Shaftesbury, machte. Locke ward von einem ihm befreundeten Arzte gebeten, an seiner Stelle die Vorbereitungen und Einrichtungen zu einer Mineralwasserkur für jenen hohen Herrn zu treffen. Der Zufall ließ diese Anstalten sich um einen Tag weiter hinausschieben, als festgesetzt war und Locke sah sich in Abwesenheit seines Freundes veranlaßt, bei Lord Ashley persönlich sich zu entschuldigen. Locke's ganzes Wesen gefiel Sr. Lordschaft, einer der bedeutendsten Persönlichkeiten des damaligen Englands, so gut, daß er dessen Bekanntschaft sofort festzuhalten und weiter auszubilden beschloß. Locke mußte unmittelbar „zur Suppe" bleiben, Tags darauf zum Diner kommen, ja er mußte versprechen, sobald als möglich nach Sunning Hill, wo Ashley sein Wasser trank, ihm zu folgen, um hier mit seinem neuen Freunde in philosophischer Muße einige Wochen zu verleben. Als der Letztere dann wieder nach Oxford zurückkehrte und dort für längere Zeit seinen bleibenden Aufenthalt nahm, wurde Locke eingeladen, seine Wohnung in dessen Palaste zu nehmen. Unter Locke's Oberleitung ließ nun Ashley sich von einer gefährlichen Brustwunde operiren und der glückliche Erfolg, von welchem Leben und Tod abgehangen, konnte des Freundes Verbindung mit Locke nur enger knüpfen.

Nichts desto weniger gründete sich die letztere noch viel mehr auf Locke's übrige seltene Vorzüge, so daß der Freund dem Freunde auch eine den letztern entsprechende äußere Gestaltung seines Lebens wünschte. Ashley wollte es nicht dulden, daß Locke außerhalb Sr. Lordschaft Haus seine hohen medicinischen Kenntnisse verwerthe, mit alleiniger Ausnahme einiger seiner nächsten Freunde. Er drang in ihn, sich höhern Zielen zuzuwenden und namentlich politische und religiöse Gegenstände in den Bereich seiner Untersuchungen zu ziehen.

Locke zeigte hier bald so glänzende Einsichten, daß Ashley, der in diesen Gebieten zu Hause war, ihn bei jeder Gelegenheit um seine Meinung fragte.

Hand in Hand mit diesem stets inniger sich gestaltenden geistigen Verkehr zwischen beiden Freunden ging Locke's Einführung in den ausgesuchten gesellschaftlichen Kreis seines hohen Beschützers. Es befanden sich darunter von den hervorragendsten Persönlichkeiten der Zeit Villier, Herzog von Buckingham, Lord Halifax und andere, durch Geist und Fähigkeiten glänzende Vornehme. Locke bewegte sich, wie seine Biographen sämmtlich hervorheben, in diesen Kreisen mit all der Ungezwungenheit, welche die Folge einer guten Erziehung und des Bewußtseins eigenen Werthes zu sein pflegt.

Es hätte zu damaliger Zeit nicht leicht eine Gesellschaft geben können, die günstiger zur Ernährung, Aufziehung und Ausbildung eines philosophischen Geistes wie Locke's gewirkt hätte. Die Stadt Oxford war gerade weit genug entfernt von der Hauptstadt des Landes, um nicht den unmittelbaren Druck der gewaltigen, jene Zeit bewegenden Ereignisse zu empfinden, während in den Salons des Grafen Ashley doch alle Fäden zusammenliefen, welche die politischen Combinationen bei Hofe sowol als in der parlamentarischen Sphäre durchzogen. Ashley's Charakter war zwar, wie der der meisten damaligen Staatsmänner, nichts weniger als rein. Desto größer aber waren seine Talente, desto reifer sein Geist, desto vollendeter seine Kunst, sich in Zeiten und Menschen zu schicken, desto mannigfaltiger seine persönlichen Lebenserfahrungen. Seit einer Reihe von Jahren hatte er an den verschiedensten Regierungssystemen thätigen Antheil genommen und, getragen von einem ungebändigten Ehrgeiz, so wie von wohlüberlegter Selbstsucht, trotz allem Wechsel der menschlichen Dinge, sich immer wieder bald bei der Hof-, bald bei der Parlamentspartei obenauf zu

schwingen gewußt. Er hatte seine Hände in allen Intriguen und wirkte abwechselnd in beiden Lagern bald durch sein persönliches Auftreten, bald durch seine schriftstellerischen Publicationen.

Villiers, Herzog von Buckingham, ein übersättigter Lebemann, mit Ashley eine Zeit lang Mitglied des Kabal-Ministeriums, hatte neben der Befriedigung seines Ehrgeizes auch die Künste und Wissenschaften, namentlich die Baukunst, Musik und Alchemie zu Gegenständen seines Zeitvertreibes erwählt, während er in politischer Beziehung mit den Bestrebungen der entgegengesetztesten Richtungen und Fraktionen mit allem Aufwand seiner reichen staatsmännischen und demagogischen Kenntnisse und Erfahrungen spielte.

Die dritte Hauptpersönlichkeit dieses Kreises war der Viscount Halifax, an Charakter der achtungswertheste, an Genie der größte von allen. Er bildete gewissermaßen den Uebergang und die Vermittelung zwischen dem praktischen Staatsmann und dem Philosophen. Sein umfassender Geist, seine hohe wissenschaftliche, besonders politische Bildung, die sich durch eine Anzahl ausgezeichneter Publicationen bewährt hatte, seine Phantasie, sein Witz machten ihn zum gesuchtesten Mitgliede der Gesellschaft. Praktisch errang er freilich nicht jene Vortheile, welche bei solchen Geistesgaben, verbunden mit unermeßlichem Besitz und hohem aristokratischem Range, erwartet werden konnten. Dazu war er zu sehr Philosoph, zu wenig einseitig eigennützigen Berechnungen hingegeben. Er liebte zu sehr die Wahrheit, durchschaute zu bald die Fehler der verschiedenen Parteien und sein lauterer Sinn gestattete ihm nicht, sich länger zum Diener solcher Bestrebungen hinzugeben, als bis ein bestimmtes, ihm zur Herstellung eines gerechten Gleichgewichtes zwischen den Parteikräften nothwendig erscheinendes Ziel erreicht war. Dann trat er mit derselben Energie in den Dienst der entgegengesetzten Strebung. „Er sah, wie der berühmte Geschichtschrei-

der jener Zeit sich ausdrückt, die Ereignisse nicht aus dem Gesichtspunkte, aus welchem sie gewöhnlich sich demjenigen darstellen, der eine Rolle in ihnen spielt, sondern aus demjenigen Gesichtspunkte an, aus welchem sie sich, nach Verlauf vieler Jahre, dem philosophischen Schriftsteller darstellen." Wer erkennt in diesem Manne nicht Locke's Geistesverwandten.

Wie diese Gesellschaft, in welcher Locke lebte, von höchster Wirkung für die Entwickelung seines empfänglichen, ebenso philosophischen, wie praktischen Geistes sein mußte, so auch die Ereignisse, welche sich von Locke's beginnendem Mannesalter bis zum Erscheinen seiner Hauptwerke zugetragen haben, und welche alle in jenem Kreise sich wie in einem Hohlspiegel auf's lebendigste abbildeten. Wir finden in diesen Zeitläufen einen fast unermeßlichen Stoff und eine überwältigende Aufforderung zu philosophischer Betrachtung.

Noch als Knabe sah Locke sein Vaterland von einem furchtbaren Bürgerkriege zerrissen, in seinem siebzehnten Jahre den König Karl von Henkershand zum Tode gebracht. Dann sah er England in auswärtige Kriege, bald mit Spanien, bald mit den Niederlanden, verwickelt, bald als Sieger, bald auf's Aeußerste bedroht. Er sah Englands Hauptstadt jetzt von einem auswärtigen Feinde, dann von einer fürchterlichen Seuche, endlich von einer unerhörten Feuersbrunst gefährdet. Er erlebte in verhältnißmäßig kurzer Zeit Monarchie, Republik, wieder Monarchie und endlich die das Verhältniß zwischen Fürst und Volk abschließende Revolution und Thronbesteigung des Oraniers. Auch die kirchliche Verfassung war einem eben so großen Wechsel unterlegen. Locke hatte die bischöfliche Kirche die Puritaner verfolgen, diese wiederum jene unterdrücken sehen. Er erlebte es, wie das lange Parlament dreimal zu oberst im Staate stand und dreimal wieder unter den Verwünschungen und dem Hohngelächter von Millionen aufgelöst wurde. Er erlebte die ver-

schiedensten Experimente mit der Volksvertretung und sah große Massen Eigenthums von den Cavalieren auf die Rundköpfe und von diesen wieder auf jene gewaltthätig übergehen.

Während eine solche Periode des allgemeinen Unbestandes eine Klasse von Staatsmännern herangezogen hatte, in denen sich die Fehler, die Leidenschaften und Laster der Parteien zu personificiren schienen, denen politische Ueberzeugung und Treue, wie sittliche Tugend und Hoheit ein Vorurtheil oder ein leerer Schall waren, wirkte dieses vulkanische Schauspiel auf das philosophische Genie Locke's, obschon gerade diese Klasse von Menschen sein täglicher Umgang war, nur läuternd und aufklärend. Die höchsten Gegensätze, die wichtigsten Probleme bewegte er in seinem Geiste, ohne sich von einem Extrem gefangen nehmen zu lassen. Und während die gerade zu jener Zeit auf eine neue fruchtbare Bahn gebrachten Naturwissenschaften, während das physikalische Experiment und die zu dessen Dienst neu erfundenen Instrumente unseres Philosophen Aufmerksamkeit und Thätigkeit auf's höchste spannten, wälzten sich die Räthsel des politischen und kirchlichen Lebens in immer neuen Wellen an seine weit in die Oeffentlichkeit hineinragende und doch gesicherte Warte im Hause Ashley's heran. Kein Wunder, daß er trotz seiner philosophischen Muße erst in seinem siebenundfünfzigsten Lebensjahre seine ersten Hauptwerke dem Drucke übergab; kein Wunder aber auch, daß diese Werke einst zum Arsenal jener Waffen werden sollten, mit welchen auf dem Continent eine neu heranbrechende Zeit jene siegreichen Kämpfe führte gegen eben jene Mächte, deren innerstes Wesen Locke so reichlich zu beobachten Gelegenheit hatte.

Bevor Locke selbst in den Strudel der Ereignisse hineingerissen wurde, genoß er noch einige Jahre des ruhigen Umgangs mit der erwähnten Gesellschaft und bereiste in der Zwischenzeit noch einmal auf eigenen Antrieb den Continent. Im

Jahre 1668 sollte er den Earl von Northumberland auf einer Reise durch Frankreich und Italien bis nach Rom begleiten. Indessen war auch dieser Ausflug, wie sein erster nach Berlin, nur von kurzer Dauer. Der Earl starb, bevor Locke seinen Fuß nach Italien gesetzt hatte und unser Philosoph kehrte sofort mit der verwittweten Gräfin nach England zurück, wo er bei Ashley wieder seine Wohnung aufschlug. Hier überwachte er nun die Erziehung von dessen einzigem, damals sechszehnjährigen Sohne, des später berühmt gewordenen Verfassers der „Charakteristiken", der sich seines Lehrers, trotz den in manchen Punkten weit auseinander gehenden Ansichten Beider, stets mit höchster Dankbarkeit und Achtung erinnerte.

In seinem achtunddreißigsten Jahre entwarf Locke die ersten Grundzüge zu seinem „Versuch über den menschlichen Verstand". Es geschah dieß zunächst auf Veranlassung des gelehrten Freundeskreises bei Ashley, wo eben auch solche philosophische Gegenstände erörtert zu werden pflegten. Indessen blieben diese Grundzüge noch Jahre lang Manuscript und harrten bis auf Weiteres ihrer Ausarbeitung. Denn Locke pflegte nichts der Oeffentlichkeit zu übergeben, bevor er es nicht in vollkommen klaren und deutlichen Begriffen sich vergegenwärtigt hatte.

Locke ward um diese Zeit Mitglied der erst vor etwa acht Jahren gegründeten „Königlichen Societät", auf welche das Zeitalter die größten und überschwänglichsten Hoffnungen für unendliche Bereicherung menschlichen Wissens setzte. Ashley war unterdessen zum Großkanzler von England geworden und bestallte nun seinen philosophischen Freund zum Secretary of the presentation of benefices, welche Stelle dieser jedoch schon im folgenden Jahre, als Ashley das große Siegel wieder verlor, ebenfalls aufgeben mußte. Locke war nämlich seines intimen Umgangs mit Ashley wegen zugleich mit diesem in Ungnade gefallen. Er unterstützte denselben jetzt, nachdem sich dieser sofort an die Spitze

der Oppositionspartei gestellt, bei der Abfassung und Herausgabe einiger Schriften gegen die Römisch-katholischen und gegen die Willkührmaßregeln des kryptokatholischen Königs.

Im Jahre 1675 reiste Locke zur Herstellung seiner stets schwankenden Gesundheit nach dem südlichen Frankreich, wo er sich vorzugsweise in dem schöngelegeuen Montpellier aufhielt. Hier machte er die Bekanntschaft des Mr. Herbert, spätern Earl's von Pembrock, dem er in der Folge seinen „Versuch über den menschlichen Verstand" widmete. Auch in Paris hielt er sich längere Zeit auf und ward daselbst in den Zirkeln seines neu erworbenen Freundes Justel mit einer Anzahl ausgezeichneter Männer der Wissenschaft bekannt, worunter der berühmte Anatom Guenelon von Amsterdam und der Theolog Toignard.

Unterdessen hatte die Oppositionspartei unter der Führung Ashley's, nunmehrigen Earl's von Shaftesbury die Oberhand gewonnen und der Letztere war 1679 zum Conseils-Präsidenten ernannt worden. Sofort rief er Locke zu sich nach England. Aber kaum war nun die Habeas-Corpus-Acte erlassen, als der Hof, im Geheimen unterstützt von Ludwig XIV., der die innern Kämpfe der Parteien zur Schwächung Englands auf's Geschickteste zu schüren wußte, wieder eine Wendung zum Katholicismus und Königlichen Absolutismus machte und Shaftesbury, der zu diesen Bestrebungen seine Hand nicht leihen wollte, in das Staatsgefängniß geschickt ward. Bald aus dem Tower entlassen, zog er sich nach Holland zurück und Locke folgte ihm dorthin in die freiwillige Verbannung.

Die Zeit, welche jetzt über England kam, war in der That so angethan, daß dieser Schritt Locke's nicht nur vom Gesichtspunkte der Freundschaft lobenswerth, sondern auch vom Gesichtspunkte der Klugheit und Selbsterhaltung gerechtfertigt er-

schien. Shaftesbury war in seinem Proceß, der auf Leben und Tod ging, nicht durch die Gerechtigkeit oder Gnade des Hofes, der ihn eingeleitet hatte, sondern deswegen freigesprochen worden, weil die große Jury aus Whigs bestand, die zu seinen Anhängern zählten. Andern Männern von derselben freiern Geistesrichtung war es nicht so glücklich ergangen. Lord Wilhelm Russel, einer der Führer der Landpartei und ebenfalls früherer Rath des Königs, ward, obschon er des Hochverrathes nicht überwiesen werden konnte, dennoch ohne Weiteres enthauptet, und Sidney, der berühmte Verfasser der „Discourses concerning Government", ebenfalls ein Haupt der Freisinnigen, dessen Schuld ebensowenig erwiesen werden konnte, erlitt dasselbe Schicksal. Mehrere andere Parteimänner derselben Richtung wurden nach kurzem Proceß gehängt. Eine Menge verließen freiwillig das Land, um einem ähnlichen Loose zu entgehen. Eine große Anzahl von Personen, denen man auf andere Weise nicht beikommen konnte, wurden auf civilrechtlichem Wege, in der Form von sogenannten Entschädigungen, ihres Vermögens beraubt. Während so der königliche Absolutismus in seinem Wüthen gegen das Volk sich selbst zu überbieten schien, versäumte man auch auf hochkirchlicher Seite Nichts, um den in der letzten Zeit verlorenen Boden durch ähnliche christliche Maaßregeln wiederzugewinnen. Hier übernahm man es, den politischen Absolutismus als eine von Gott eingesetzte, Gott besonders wohlgefällige, ja als die einzig richtige Regierungsform von den Kanzeln predigend zu verkündigen und zu empfehlen. Sir Robert Filmer's Buch „der Patriarch oder von der natürlichen Macht der Könige" war wenige Jahre vorher in London erschienen. Am Tage der Hinrichtung Russel's erklärte die Oxforder Universität feierlich ihre Zustimmung zu diesen wunderlichen Lehren und ließ dafür die politischen Schriften eines Buchanan, Baxter und Milton öffentlich verbrennen.

Es war eine Zeit eben so roh, wie die noch in lebhafter Erinnerung stehende der Ausschreitungen der finstern, die Augen verdrehenden und Psalmen singenden Puritaner. Gewaltthätigkeit und wilde Leidenschaften waren an die Stelle von Wahrheit und Gerechtigkeit getreten und Hobbes konnte damals das charakteristische Wort aussprechen: wenn die Menschen es in ihrem Interesse fänden, so würden sie sogar die Sätze Euklid's bestreiten.*) Nur von hier aus läßt sich begreifen, wie Locke selbst in seinem „Versuch über den Verstand" alles Ernstes davon reden konnte, daß Gott auch einen Satz des Euklid den Menschen durch Offenbarung mittheilen könnte.

Shaftesbury starb bald nach seiner Ankunft in Holland. Locke lebte zuerst in Amsterdam, wo er seinen Freund Guenelon wiederfand und durch diesen die Bekanntschaft des berühmten Theologen P. Limborch und des gelehrten Le Clerc machte, mit denen er von da an bis zu seines Lebens Ende in freundschaftlichem und wissenschaftlichem Briefwechsel blieb.

Indessen sollte ihm auch in diesem fernen Asyl der Eifer der politisch-kirchlichen Reaction keine Ruhe lassen. Locke hatte noch keine Schrift von Bedeutung veröffentlicht. Aber sein vertrauter Umgang mit Shaftesbury und der Glanz, der sich längst um ihn wegen seiner persönlichen Eigenschaften, namentlich wegen seiner freien Ansichten, in den Kreisen der hohen Aristokratie verbreitet hatte, genügte vollkommen, um ihn der Reaction als einen gefährlichen Gegner erscheinen zu lassen. Greifbares lag nichts gegen ihn vor. Man schritt daher zu Verdächtigungen. Er wurde vom englischen Hofe beschuldigt, gewisse Broschüren gegen die Regierung geschrieben zu haben, als deren Verfasser später ein ganz anderer bekannt wurde. Die einzige Stelle, an welcher er verwundbar war, war seine Mitgliedschaft des

*) Molineux an Locke. Works Vol. VIII, S. 451.

Christchurch-Collegiums von Oxford. Da nichts vorlag, um ihn vor Gericht stellen zu können, so beschloß man, ihn aus dieser gefeierten Körperschaft auszustoßen. Allein auch hierzu hätte es eigentlich der Gründe bedurft. Man hatte ihn daher schon früh mit Spionen, bestehend aus Doctoren der Theologie und Magistern der freien Künste, an deren Spitze der Decan, Bischof Fell, selbst stand, umgeben, und man hatte sein Mögliches gethan, ihn in verfängliche Gespräche zu verwickeln. Namentlich wurde die Rede öfters auf seinen Freund Shaftesbury gebracht. Allein umsonst. Locke wußte seine Zunge so zu beherrschen, daß er, ohne sich zu verstellen, auch dem eifersüchtigsten Späherauge seiner Feinde keine Blöße darbot. „Niemals, hieß es, habe ein Manu seine Zunge, seine Wünsche und Ansichten so vollständig in seiner Gewalt gehabt, wie Locke". Es blieb somit nur übrig, ihn ohne Schuld zu bestrafen. Es kamen directe Befehle von Sr. Majestät, daß er ausgestoßen werde und der fromme Decan beeilte sich mit seinen Kanonikern, der willkommenen Weisung nachzukommen.

Allein hiermit war der Rachsucht des Hofes noch nicht Genüge geleistet. Als im Jahre 1685 der Herzog von Monmouth mit seinen Partheigängern sich in Holland zu ihrer Expedition gegen Britanien rüsteten, wurde, obschon er von Anfang an dieser Unternehmung nichts Gutes prophezeit und sich von den Verschworenen ferne gehalten hatte, dennoch Locke's Auslieferung mit achtunddreißig Andern vom englischen Gesandten im Haag begehrt. Locke ward dadurch veranlaßt, seinen Aufenthalt zu wechseln und begab sich nach Utrecht, zwischen welcher Stadt, Cleve und Amsterdam er während einiger Jahre seinen verborgenen Aufenthalt theilte. Rührende Geschichten werden erzählt, wie er hier von seinen gelehrten Freunden geschützt wurde, wie er bald bei dem Einen, bald bei dem Andern seinen Aufenthalt nahm, wie ein Dritter es übernahm, ihm die

an ihn einlaufenden Briefe aus England und Frankreich zu vermitteln, und wie Locke selbst während langer Zeit nur bei Nacht sich aus seinem Versteck herauswagte. Das Bedeutendste aber ist, daß der Magistrat von Amsterdam Locke's Freunden erklärte: „wenn der König von England Locke's Auslieferung begehre, so könne er ihn zwar nicht schützen; verrathen aber solle er nicht werden und sein Hausherr solle bei Zeiten benachrichtigt werden, wenn für jenen Gefahr drohe."

Bis zum Jahre 1688 blieb Locke abwechselnd in Amsterdam, Utrecht und Cleve, vornehmlich aber in ersterer Stadt. Während dieser Zeit war es, wo er seine erste Epoche machende Schrift veröffentlichte. Im Jahre 1685 schrieb er seinen ersten Brief für Toleranz, der anonym erschien. 1689 wurden auch der zweite und dritte Brief für Toleranz veröffentlicht. 1687 beendigte Locke seinen „Versuch über den menschlichen Verstand"; gleich im folgenden Jahre wurde ein von Locke selbst gemachter Auszug von seinem Freunde Le Clerc in's Französische übersetzt. Das Hauptwerk selbst aber blieb vorläufig noch ungedruckt. Hier in Amsterdam war es, wo Locke seine Gesellschaft zur Vermehrung nützlicher Kenntnisse und zur Förderung der Wahrheit und christlichen Liebe" stiftete, wie er später auch in London eine gleiche gründete. Die Statuten dieses Vereins finden sich in seinen sämmtlichen Werken.

Endlich im Jahre 1688 erlöste ihn die Revolution von seinem Aufenthalt im fremden Lande, und er kehrte mit dem Geschwader, welches die Prinzessin von Oranien nach London führte, nach seinem Vaterlande zurück. Einer der ersten Schritte, die er hier that, betraf eine Ehrensache. Es war der Versuch, sein Recht auf die ihm gewaltthätig entzogene Stelle am Christchurch-Collegium von Oxford wieder geltend zu machen. Dieß blieb jedoch ohne Erfolg. Die Stelle war unterdessen von einem

Andern eingenommen worden und Locke verschmähte es ebensosehr, auf dessen Unkosten zu seinem ursprünglichen Rechte zu gelangen, als, wie ihm angeboten wurde, nur als überzähliges Mitglied aufgenommen zu werden.

Das folgende Jahr 1689, also gerade ein Jahrhundert vor dem Ausbruch der französischen Staatsumwälzung, war für Locke's öffentliches Auftreten das bedeutendste. In diesem Jahre erschien zuerst sein philosophisches Hauptwerk, der „Versuch über den menschlichen Verstand". Diejenigen, welche am meisten von demselben sich getroffen fühlten, machten auch die erste Demonstration gegen dasselbe. Es waren die Hauptführer der Universität von Oxford. Dieselben hielten bald ein Meeting und es ward beschlossen, daß ein Jeder in seinem Kreise, zunächst unter seinen Schülern und Hausgenossen das Mögliche thue, Locke's Buch in Mißcredit zu bringen und von dessen Lecture abzuschrecken.

Im gleichen Jahre erschienen sodann (anonym) Locke's zwei Abhandlungen „über die bürgerliche Regierung", die erste unmittelbar gegen die Doctrin Filmer's gerichtet, die zweite seine eigenen Ansichten, zunächst als Rechtfertigung der so eben zu einem glücklichen Ende geführten Revolution, enthaltend. Sir Robert Filmer hatte es nämlich übernommen, die absolutistischen Lehren von der göttlichen Einsetzung der despotischen Gewalt, die unter der Regierung Jakob's I. zuerst zu einer gewissen Geltung gelangt und zum Schiboleth der damaligen Hochtories und Hochkirchenmänner geworden waren, in ein eigentliches System zu bringen. Im Sinne der dann wieder unter Karl II. aufgetauchten Solidarität zwischen Staat und Kirche wurde von Filmer gelehrt, daß die despotische Gewalt von Adam her gleichsam wie die Erbsünde auf die Fürsten nach der Regel der Erstgeburt sich fortgeerbt habe und daß Gott diese Regierungsform mit besonderem Wohlgefallen an-

sehe; daß weder der verfassungsmäßig ausgesprochene Wille des gesammten Volkes, noch eine wenn auch noch so lange Dauer entgegenstehenden Besitzes den nach der Erstgeburt berechtigten Fürsten seiner ursprünglichen Rechte auf die höchste Gewalt entkleiden könne. Im selben Sinne wurde ferner gelehrt, daß alle im Laufe der Zeit etwa erfolgten Beschränkungen der fürstlichen Prärogativen nur als freiwillige Zugeständnisse des letztern anzusehen seien und daher von demselben auch zu jeder Zeit nach seinem Belieben wieder zurückgenommen werden, daß also auch jeder Vertrag zwischen Fürst und Volk von dem Ersteren, wenn sonst es ihm gut dünke, gebrochen werden dürfe, u. s. w.

Die dunkeln Schatten des Absolutismus waren aber jetzt von den maaßgebenden Kreisen des Hofes zurückgewichen und Locke begann jetzt erst die volle Sonnenwärme seines, selbst von seinen Feinden durch ihre Angriffe bestätigten Ruhmes zu genießen. Von Seiten des Hofes wurden ihm die glänzendsten und ehrenvollsten Anerbietungen gemacht. Man ließ ihm die Wahl zwischen einer Gesandtschaftsstelle an den Hof des deutschen Kaisers, des großen Churfürsten oder wo er sonst „die Luft für seine schwachen Lungen am zuträglichsten halte". Locke aber begnügte sich mit der kleinen Stelle eines Commissioner of appeals mit jährlichen 200 Pfd. Sterling.

Daneben beschäftigte er sich mit den Angelegenheiten des öffentlichen Wohles auf's Uneigennützigste. Das englische Geld hatte im Verlaufe der letzten Zeiten eine Entwerthung eines ganzen Drittheils erlitten. Locke war in den politischen Dingen ebenso überall zu Hause, wie in den philosophischen und religiösen. Das Fernliegendste, das er an die Hand nahm, ging aus derselben hervor in einer Vollkommenheit, welche jedesmal einen speciellen Fachmann als dessen Urheber hätte vermuthen lassen. Locke's drei kleine Schriften über das Münzwesen, die ebenfalls in diesem Jahre (1689) erschienen und an

die Regierung gerichtet waren, erregten die größte Beachtung in den maßgebenden Kreisen und Locke hielt wöchentliche Conferenzen mit dem Lord-Siegelbewahrer Earl von Pembrocke, um mit ihm die Maßregeln zur Hebung des Münzwerthes zu berathen.

Auch schon früher, noch bei Lebzeiten Shaftesbury's hatte Locke Gelegenheit gehabt, sich als praktischen Staatsmann zu bethätigen. Jenem war nämlich von einer Anzahl von Edelleuten, denen König Karl II. Freibriefe auf die Colonie von Carolina ausgestellt hatte, die Ausarbeitung einer Verfassung für die letztere übertragen worden. Shaftesbury übergab die Arbeit Locke und wir finden dieselbe in seinen sämmtlichen Werken (Vol. IX. S. 149 ff.) niedergelegt. Ueberall wohin sein Blick reichte, finden wir Locke unermüdlich thätig, öffentliche Uebelstände zu beseitigen und praktisch bemüht, für das Wohl des Volkes zu sorgen. So schreibt er am 12. September 1696 an seinen Dubliner Freund Molineux,*) nachdem er von dem traurigen Zustand Irlands gehört, ob wol daselbst nicht wieder die Linnen-Industrie einzuführen wäre. Er wisse, daß sie in früherer Zeit dort eingeführt worden sei, jetzt aber möchte er gerne vernehmen, wie es damit gegenwärtig stehe und was die Ausbreitung derselben hindere. Er geht dabei auf's Genaueste auf die Eigenschaften des Bodens des Landes und auf die möglichen Absatzkanäle, so wie auf gewisse Gesetze ein, die auf diese Industrie Bezug hatten.

Locke zählte jetzt (1689) siebenundfünfzig Jahre. Die Schwäche seiner Brust zwang ihn allmälig, sich aus der schlechten Luft Londons zurückzuziehen und einen gesündern Aufenthalt zu suchen. Erst begab er sich von Zeit zu Zeit auf den Landsitz des Earl von Peterborough bei Fullham, wo er stets die freundlichste Aufnahme fand. Dann aber fand er ein willkomme-

*) Works Vol. VIII. S. 386.

nes Tusculum in Oathes in der Grafschaft Essex im Hause des Sir Franzis Masham, wo er als das liebenswürdigste Mitglied der Familie betrachtet und aufgenommen wurde. Bald verband ihn die innigste Freundschaft mit dieser Familie, namentlich mit Lady Masham, einer Tochter seines Freundes Cudworth. Locke, welcher selbst nie verheirathet war, fand hier den vollkommensten Ersatz für die ihm fehlende eigene Familie. Lady Masham war eine ebenso aufgeklärte als religiöse Frau und entschloß sich auch bald, ihren Sohn nach den von Locke in seiner Schrift über Erziehung aufgestellten Grundsätzen zu erziehen. Diese Schrift, welche im Manuscript schon längst fertig, d. h. ihrem Hauptinhalte nach bereits in Briefen an einen Freund niedergelegt war und in verschiedenen Auszügen und Abschriften unter Locke's nähern Bekannten circulirte, erschien dann gedruckt zuerst im Jahre 1693 (anonym) und ward in der Folge vom Verfasser noch vielfach vermehrt und erweitert.

Seit der Veröffentlichung seiner drei philosophischen, politischen und theologischen Hauptwerke war Locke im höchsten Sinne des Wortes eine öffentliche Person geworden. In allen drei Richtungen war er durch seine Schriften maßgebend aufgetreten. Das Licht, das dieselben überall hin verbreiteten, schreckte die Anhänger des Veralteten überall aus ihrer geträumten Sicherheit auf. Der Kampf um die neuen, freiern Auffassungen philosophischer, religiöser und politischer Angelegenheiten war nicht neu, aber er war durch Locke in ein höheres, potenzirtes Stadium getreten. Die „Aufklärung" in der Religion hatte schon unmittelbar zu Locke's Zeit begonnen. So hatte ein Herr Edw. Synge um das Jahr 1695 eine kleine Schrift The Gentleman's Religion geschrieben, welche eine Zeit lang als Locke's Werk verkauft wurde. Es war, wie Molineux bezeugt, nicht eine so große „Freiheit der Gedanken" darin, wie bei Locke, aber doch immerhin der Freiheit genug, um den Verfasser, einen

Geistlichen, „mit seiner Heerde zu entzweien"; denn es komme darin nichts von „Mysterien und Schwärmerei" (enthusiasme) vor. *) Ebenso war um dieselbe Zeit eine Schrift „The Lady's Religion" erschienen, die alsbald in's Französische übertragen wurde. **)

Jetzt erschien (zunächst wieder anonym) Locke's erste Schrift „Ueber die Vernunftmäßigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist", zum Zwecke einer Verständigung mit den Dissentern, — ein Plan, den der König Wilhelm schon längst mit Vorliebe verfolgte. Es handelte sich hier um die Reinigung des Christenthums von allen dogmatischen und hierarchischen Beimischungen und um den Nachweis, daß dasselbe in seiner ursprünglichen Gestalt ein Ausfluß der höchsten Vernunft sei. Mit dieser Schrift war ein neues Signal gegeben sowol für die Zeloten unter der Geistlichkeit, als für die bereits ziemlich hoch ihre Häupter emporreckenden, ebenso einseitigen sogenannten „Freidenker". Locke's Schrift wurde zunächst von einem Dr. Edwards im erstern Sinne auf möglichst unbeholfene und so dumme Weise angegriffen, „daß er dem Buch keinen bessern Dienst hätte erweisen können", gleich darauf aber von einem Mr. Bold vertheidigt. Von einem römisch-katholischen Priester, einem Jesuiten, Mr. Serjeant erschien bald nachher (1697) ebenfalls ein dicker Octavband zur Widerlegung von Locke's philosophisch-theologischen Ansichten, wobei es im Allgemeinen auf die „gottesläugnerischen Ideisten" abgesehen war. Ebenso war damals ein Mr. Norris mit der Abfassung eines Buches gegen Locke beschäftigt. Alle diese Angriffe waren jedoch durchschnittlich viel zu plump, als daß sie Locke viel kümmern konnten; waren doch mit seiner Schrift über das Christen-

*) Works Vol. VIII, S. 370.
**) Works Vol. VIII, S. 416.

thum gleich von Anfang an eine Menge der geachtetsten Geistlichen einverstanden. Aber freilich nur selten wagten sie dieß auch öffentlich einzugestehen. Von einem gewissen Prälaten erzählt Molineux in einem Briefe an Locke, derselbe hätte ihm sein volles Einverständniß bekannt, jedoch hinzugefügt: „wenn man wüßte, daß ich so denke, so würde man mir sofort meinen Ornat von den Schultern reißen".*)

Viel gefährlicher als seine Feinde waren für Locke diejenigen seiner Freunde, denen es von Hause aus nicht um die Wahrheit und Reinheit der Religion, sondern um eine Ummodelung derselben zur Rechtfertigung und zum Dienste ihrer leichtfertigen und frivolen Sinnesweise oder auch um die Erlangung eines berühmten Namens um jeden Preis zu thun war. Da war namentlich „ein gewisser Dr. Toland", der sich öffentlich für einen genauen Freund Locke's ausgab, während dieser demselben nur wie jedem Andern, der sich um Gefälligkeiten an ihn wandte, ohne ihn näher zu kennen, seine Empfehlung für eine Hofmeisterstelle hatte angedeihen lassen. Toland reiste mit einer solchen Empfehlung nach Dublin und benahm sich dort auf's Taktloseste, indem er die öffentlichen Kaffeehäuser zum Schauplatze seiner freigeisterischen Reden und sich selbst in Kürze bei der ganzen gebildeten Bevölkerung so verhaßt machte, daß Jedermann sich scheute mit ihm im Gespräch angetroffen zu werden. Toland gab ein Buch heraus unter dem Titel „Das Christenthum nicht mysteriös", das für längere Zeit als das Hauptwerk der Freigeisterei gelten konnte. Gegen Ende des Jahres 1697 wurde dieses Buch durch Parlamentsbeschluß verdammt und von Henkershand öffentlich verbrannt, auf den Verfasser selbst aber, der sich damals noch in Dublin herumtrieb, gefahndet. Dieser wußte aber noch zur rechten Zeit, nachdem er seine

*) Works Vol. VIII, S. 389.

erschwindelte Baarschaft verbraucht hatte, mit Schulden aus dem Lande zu flüchten.

Wichtiger für die Wissenschaft als diese mehr nach unmittelbarem Einfluß auf das Leben hinzielenden Kundgebungen der Freidenker war der Kampf Locke's mit dem grundgelehrten Bischof von Worcester, Stillingfleet. Dieser Kampf war veranlaßt worden durch Toland, der sich in seinem Buche auf Locke's philosophische Lehren berufen hatte. Locke galt jetzt für einen Socinianer und Unitarier und Stillingfleet unternahm es, diesen Ketzereien namentlich in Bezug auf die Lehre von der Dreieinigkeit entgegenzutreten. Von Locke behauptete er, daß seine Philosophie jene Ketzereien begünstige. Den Anhaltspunkt des Bischofs bildete der scholastische Begriff der „Substanz". Locke antwortete, der Bischof erneuerte seinen Angriff, Locke antwortete noch in demselben Jahre zum zweiten und zum dritten Male, wo er nun auf's Umständlichste sich über die Zuverlässigkeit der vernünftigen Erkenntniß durch „Ideen", über die Zuverlässigkeit des Glaubens, über die Auferstehung des Leibes und die Immaterialität der Seele verbreitete. Locke bemühte sich dabei überall, jeden Verdacht von Skepticismus von sich abzuwenden und seine Rechtgläubigkeit zu beweisen. Kurze Zeit nach dieser letzten Erwiederung Locke's segnete jedoch der Bischof das Zeitliche und der Streit hatte damit ein Ende. Diese Streitschriften Locke's, welche einen sehr bedeutenden Raum in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand" ausfüllen, nebst seinen beiden Rechtfertigungen seiner Schrift über das Christenthum, zeichneten sich sämmtlich eben so sehr durch die große Klarheit und Deutlichkeit der Raisonnements, als durch die Ruhe und Leidenschaftslosigkeit seines Vorgehens aus, und konnten daher, gegenüber der bei aller Gelehrsamkeit doch fanatischen und trüben Scholastik seines Gegners die Anhänger der Locke'schen Philosophie nur vermehren und bestärken.

Aus den letzten zwölf Jahren von Locke's Leben liegt ein ausgedehnter Briefwechsel zwischen ihm und verschiedenen gelehrten Freunden vor. Die Mehrzahl der Briefe betrifft indessen mehr freundschaftliche und persönliche, als gelehrte Angelegenheiten. In denselben, sowol in den lateinischen als in den englischen, gibt sich eine klassische Amönität des Styls, sowie eine ungemeine Zartheit und Feinfühligkeit des Geistes und Herzens kund. Was den philosophischen Inhalt der Briefe betrifft, so fällt auf, daß nirgends eine nennenswerthe Aeußerung über die Philosophen des Continents, namentlich Spinoza sich darin findet. Nur mit Malebranche hat sich Locke ernstlich beschäftigt, dessen Theorie von dem Schauen der Dinge in Gott er auch einen, erst nach seinem Tode und nur fragmentarisch vorgefundenen Aufsatz gewidmet hat. Außerdem mag noch folgender charakteristische Zug erwähnt werden:

Im Frühjahr 1697 erhielt Locke einen kleinen Aufsatz von einem Herrn L., welcher sich über seine Verneinung der „angeborenen Ideen" und einige andere Dinge im „Versuch über den menschlichen Verstand" ausspricht und zu dem Schlusse gelangt: dieß sei nicht die Frage, von welcher man überhaupt ausgehen müsse in der Philosophie. Dieser Herr L. war Locke und seinem Freunde Molineux von einem niederländischen Freunde warm empfohlen worden als ein großer Gelehrter und als Verfasser einiger Aufsätze in den „Acta Eruditorum", so wie der beiden Schriften „De primae philosophiae emendatione" und „Specimen dynamicum". Locke und Molineux kommen in ihrer Correspondenz überein, daß Herr L. offenbar den „Versuch über den menschlichen Verstand" nicht verstanden habe. Aus einem spätern Briefe Locke's an Molineux vernehmen wir, daß Herr L. jenen Aufsatz schon vor einem Jahre aus Hannover nach Holland an einen Freund Locke's gesandt habe, mit der Bitte, ihn Locke zuzuschicken. Der holländische Freund

schreibt an Locke: „Man hat mir sehr viel Gutes von diesem Mathematiker gesagt. Schon seit langer Zeit magna et praeclara minatur, aber er producirt nichts als einige vereinzelte Demonstrationen. Nichts desto weniger glaube ich, daß er Sie nicht versteht, und ich zweifle, ob er sich selbst recht verstehe". Locke schreibt, über den letztern Punkt seien sie augenscheinlich alle Drei einverstanden und Herr L. sei gewiß nicht der große Mann, wie man meine, und derselbe hätte nicht nöthig gehabt, so viel Lärm mit seinem kleinen Aufsatz zu machen. Dieser Herr L. war Gottfried Wilhelm Leibnitz.*)

Im Jahre 1696 wünscht Molineux Locke Glück, daß sein Buch „über den Verstand" auf den Universitäten eingeführt zu werden beginne: „wir können baldigst erwarten, daß die Freiheit zu philosophiren in den Schulen durchdringen wird. Daß aber Ihre Philosophie nächstens vom Katheder herab soll docirt werden, ist noch viel wichtiger. Wer noch vor zehn Jahren gepredigt hätte, „„die Idee Gottes sei nicht angeboren"", wäre gewiß als Atheist verschrien worden. Jetzt sehen wir Mr. Bentley sich in seinen Predigten des Langen und Breiten billigend darüber aussprechen".**)

Anfangs 1697 beschäftigte sich Locke mit einigen Zusätzen zu seinem „Versuch über den menschlichen Verstand". Namentlich schreibt er um diese Zeit an Molineux von einem längern, ganzen Kapitel, das den Titel führen soll „of the Conduct of the Understanding" und welches das längste in diesem Buche zu werden verspreche, da er noch jetzt nicht wisse, wie weit ihn die Sache führen werde. Dieser Aufsatz wurde jedoch als besondere Schrift später unter obigem Titel veröffentlicht.

---

*) Works Vol. VIII, S. 417. 423.

**) Works Vol. VIII, S. 385. 388. Dasselbe that ein Mr. Whiston in seinem Buche „über die Theorie der Erde".

Um die Zeit der Veröffentlichung seiner Schrift über das Christenthum war Locke vom König Wilhelm zum „Commissioner of trade and plantages" ernannt worden, welches Amt er bis 1700 inne hielt, dann aber aus Gesundheitsrücksichten niederlegte. Eine seiner letzten praktischen Bemühungen war der Versuch, den König zu einer Reform der Universitäten zu bewegen, welche er jedoch nicht erlebte.

In den letzten zehn Jahren seines Lebens beschäftigte sich Locke mit Vorliebe mit theologischen Gegenständen und unter diesen wieder hauptsächlich mit der heiligen Schrift selbst. So schreibt er 1695, also zur Zeit, wo er seine erste Schrift über das Christenthum herausgab, aus Oathes an seinen Amsterdamer Freund Limborch, daß er „endlich diesen Winter alle theologischen Bücher bei Seite gelegt und sich an die Bibel selbst gewandt habe, um den wahren Geist des Christenthums zu ergründen. Dieser sei ihm so leicht und einfach aufgegangen, daß er gewiß sei, sich darüber nicht zu irren. Hierauf habe er sich an die Schriften des Calvin und Turetinus und Anderer gemacht. Was aber diese Männer eigentlich sagen wollen, sei ihm unverständlich. Alles scheine ihm hier der einfachen evangelischen Lehre so widerstrebend, daß keine Rede davon sein könne, jene Schriften mit der Bibel in Uebereinstimmung zu bringen".*) Und noch im letzten Jahre seines Lebens (1703) beantwortete er die Frage eines besorgten Vaters, Mr. King, welches der kürzeste und sicherste Weg für einen jungen Gentleman sei zur wahren Erkenntniß der christlichen Religion in ihrem ganzen Umfange? mit folgenden Worten: „Lassen Sie ihn die heilige Schrift, besonders das Neue Testament studiren. Denn darin sind enthalten die Worte des ewigen Lebens. Es hat Gott selbst zum Verfasser und Erlösung zum Zwecke und Wahr-

---

*) Works Vol. IX, S. 47.

heit ohne irgend welche Beimischung von Irrthümern zu seinem Inhalte".*)

Locke lebte bis zu seinem Ende in dem friedlichen Kreise der Familie Masham in Oathes, von wo er in seinen letzten Jahren nur höchst selten London besuchte. Anfangs des Sommers 1704 begann seine Gesundheit merklich abzunehmen. Mit der Ruhe eines Philosophen und eines Christen sah er den Tod herannahen und bereitete sich auf denselben unter den Aeußerungen hoher Dankbarkeit für die vielen Wohlthaten vor, die ihm Gott während seines Lebens geschenkt habe. Am 28. October starb er an einer leichten Wassersucht im dreiundsiebenzigsten Jahre seines Lebens. Er wurde begraben auf dem Kirchhofe von High Lever in Esser. Die von ihm selbst verfaßte lateinische Grabschrift findet sich am Schlusse des biographischen Abrisses, der seinen Werken vorgedruckt ist. Sie drückt seine ganze Sinnes- und Denkweise aus. Wir müssen aber der Kürze wegen den Leser auf seine sämmtlichen Werke**) verweisen.

Locke's Charakter blieb sich während seines ganzen Lebens treu. Seine Hauptzüge sind ungetrübte Ruhe und durchsichtige Klarheit des Geistes,***) gewinnendste Liebenswürdigkeit im persönlichen, wie im schriftlichen Verkehre mit Allen, die ihn kannten; unentwegtes Streben nach Wahrheit; große Selbstbeherrschung und Leidenschaftslosigkeit in seinen literarischen Fehden; uneigennützige Opferbereitwilligkeit gegenüber seinen Mitmenschen; hohe Reinheit des sittlichen Wollens und ein echt

---

*) Works Vol. IX, S. 306.

**) Works Vol. I, S. XXXIX.

***) Auf die verwundernde Aeußerung eines Freundes, wie es komme, daß alle Schriften Locke's so klar und deutlich geschrieben seien, ertheilte er ihm zur Antwort, daß er eben nie Etwas niederschreibe, bevor er es vollständig überlegt und reiflich ausgedacht habe.

christlicher, frommer Sinn, welchen er auch bei seinen Bekannten und Freunden zu erwecken trachtete. Sein letztes Bekenntniß, das wir von ihm kennen, sind einige Zeilen an seinen Freund Collins: „nur in dem Guten, das ich gewirkt, finde ich Trost und nur zwei Dinge vermögen in diesem Leben eine echte Befriedigung zu geben: das Zeugniß eines guten Gewissens und die Hoffnung auf ein ewiges Leben".

Zweites Kapitel.

Locke's Stellung zur frühern Philosophie überhaupt.

Der Dualismus und dessen Ueberwindung ist das Prinzip der neuern Philosophie. Durch einen positiven innern Impuls war Descartes auf etwas geführt worden, das sowol von der „Ausdehnung“ als vom „Denken“ verschieden war, in welchem aber doch beide enthalten seien. Diese Vermittelung sollte und konnte nur durch eine Abstraktion vollzogen werden. Da es aber für das praktische Denken keinen positiven Begriff gab, der jene beiden umschlösse, so bildete sich das reflektirte, philosophische Denken einen inhaltslosen, negativen, unanschaubaren Begriff, der seinem Wesen nach nur die absolute Forderung der Einheit von Denken und Ausdehnung enthielt, welche, wie wir jetzt auf unserem Standpunkte sehen können, in der Gewißheit der Identität des Ichs und Nicht-Ichs, oder, wie noch Hegel sagte, von Denken und Sein begründet war.

Weil Deskartes diese erst aus dem weitern Verlauf der Geschichte der Philosophie hervorgegangene Erkenntniß nicht hatte, so bezeichnete er jene Thatsache mit dem aus dem positiven oder praktischen Denken stammenden, hier aber ganz abstrakten Begriffe „Substanz“, — oder auch „Gott“.

Diese „Substanz" war die noch sehr dürre Objectivirung derjenigen Thatsache, welche der absoluten Forderung des denkenden Bewußtseins zu Grunde liegt, daß Geistigkeit und Sinnlichkeit in irgend einer Weise Eins sein müssen — ein Widerschein im reflektirenden Denken davon, daß im praktischen unmittelbaren Denken die sinnlichen und geistigen Grundanschauungen leben und wirken, ohne doch positiv als solche bewußt zu werden.

Der Gottesbegriff ist bei Descartes nur ein Hülfsbegriff, was schon darin liegt, daß er ihn „angeboren" sein läßt. Denn gerade dieses Angeborensein widerstreitet dem von diesem Philosophen für die ganze neuere Philosophie aufgestellten Prinzip: nur das philosophisch als wahr anzunehmen, was mit Nothwendigkeit gedacht werden müsse. Nicht vom Begriff der allgemeinen Substanz sagt er, daß er angeboren sei, sondern vom Begriff Gottes. Zum erstern kam er durch Abstraktion von den beiden Substanzen „Ausdehnung" und „Denken", zum letztern durch Reflexion auf das in's praktische Denken seiner Zeit aufgenommene, philosophisch nicht bezweifelte, aber ebensowenig demonstrirte Gottesbewußtsein. Eben deswegen erklärte er diesen Begriff für angeboren.

Durch seine Annahme der allgemeinen, sowol Denken als Ausdehnung umschließenden und zugleich negirenden „Substanz" hatte Descartes die Philosophie in die Abstraktion eingeführt, war aber doch noch mit einem Fuße auf dem festen Boden des empirisch Vorgefundenen, des unmittelbaren praktischen Denkens stehen geblieben, indem er Ausdehnung und Denken unter Gott als der allgemeinen Substanz als selbstständige Substanzen bestehen ließ.

Dieser logische Widerspruch sollte nun vom Meister der logischen Abstraktion, Spinoza, gehoben werden. Spinoza sagte: es gibt nur eine Substanz; da wir aber Denken und

Ausdehnung, die wir bei empirischer Betrachtung des allgemeinen Wesens der Dinge zunächst als selbstständig gegen einander bestehend und insofern als „Substanzen“ annehmen müssen, auch logisch nicht wegleugnen können, so müssen wir das empirisch an ihnen Vorgefundene opfern, es für einen bloßen *Schein* erklären uud dürfen nur das abstrakt Logische retten. Das heißt: Ausdehnung und Denken haben ihr eigentliches, inneres Wesen nicht in dem, als was sie uns erscheinen, sondern darin, daß sie in Gott als der einen und allgemeinen Substanz sind und erkannt werden.

Es war dieß mit Nothwendigkeit in der fortschreitenden philosophischen Entwickelung gegeben, während es für das praktische Denken durchaus unmöglich wäre, Bewußtsein, also das denkende Ich, und Ausdehnung, also Alles was wir mit unsern Sinnen wahrnehmen als bloße Scheinexistenzen anzunehmen, — wohingegen das, was aus ihnen erst abstrahirt worden, allein nothwendige Existenz hätte.

Für die Philosophie aber war Spinoza's Anschauung von höchster Bedeutung. Er zog die Consequenzen des Descartes, er löste gleichsam die Bande, die bisher noch den himmelanstrebenden Luftball der Abstraktion an den Boden des Empirischen fesselten, und lehrte die Philosophie mit seiner geometrischen oder mathematischen Methode das streng logische und abstrakte, sich in sich selbst abschließende Denken.

Damit war aber der Dualismus nicht überwunden.

Denken und Ausdehnung sind *nur* in der Substanz Eins. Diese ist ein bloßes Postulat des negativen, abstrahirenden Denkens. Denken und Ausdehnung sind Eins in einem nicht seienden Etwas, in einem Nichts, d. i. sie sind *nicht* Eins, aber sie sollten Eins sein.

War die Annahme eines jene beiden *umschließenden* Begriffs durch einen positiven innern Impuls, wie bei Des-

cartes, gegeben, so war hingegen die Art und Weise, wie auch hier, bei Spinoza, dieser Begriff formulirt, wie jener Impuls befriedigt ward, wenn nicht ein logischer Widerspruch, doch jedenfalls nur eine leere Formel und der Grund, warum von jenem allgemeinen Substanzbegriff nicht wieder rückwärts zu ihren Attributen zu gelangen war.

Die Substanz war die negative Abstraktion von Ausdehnung und Denken; diese beiden konnten aber nicht wieder logisch abgeleitet werden von jener, geschweige empirisch nachweisbare Wirkungen jener sein. Es war eine Vermittelung nach oben, keine nach unten. Und letztere wohnt doch als innerster Trieb der Philosophie ebensosehr, wenn auch noch unbewußt in ihrer abstrakten Entwickelung, inne.

Zu diesen Consequenzen hätte die Philosophie nicht gelangen können, wenn sie nicht das cartesianische Prinzip, Alles nur als Gedachtes aufzunehmen, für ihre Forschungen festgehalten hätte. Von dem Wesen selbst aber dieses Prinzips konnte die Philosophie jener Zeit selbst noch kein klares Bewußtsein haben. Sie wußte sich nicht als das Streben nach Wissen vom Wesen des Bewußtseins. Denn noch schwammen Bewußtsein und Dasein, Subjectives und Objectives, Geistiges und Sinnliches nebelhaft durcheinander, und an dieser unklaren Masse, wie sie dem über sich selbst ebenfalls noch nicht klaren Denken erschien, suchte sie erst durch Abstraktion sich zu orientiren. Ihr Object war nichts Thatsächliches, Positives, sondern schwebte, wie der Begriff selbst, dessen Wesen ihr ebensowenig vollständig zugänglich sein konnte, gleichsam zwischen Himmel und Erde. Der Zusammenhang ihrer Begriffe war zwar logisch hergestellt unter sich, nicht aber mit einer objectiven und subjectiven Realität. Diese beiden Seiten erschienen im Begriffe gleichsam nur in gebrochenem Lichte. Der Begriff, das Denken mußte erst zu einer solchen Reinheit geschliffen werden, daß keine Strahlen-

brechung mehr möglich. Dann erst konnte das Denken sein eigenes Wesen und damit auch dasjenige der Objectivität und Subjectivität und wie diese beiden sich zu einander verhalten, klar und deutlich erkennen. Bis dahin war aber noch ein weiter Weg.

Innerhalb des abstrahirenden, negativen Denkens war also zunächst die alleinige Aussicht auf Erfolg gewesen. So wurde von sich von selbst verstehenden, allgemeinen und abstrakten Sätzen ausgegangen, indem die logische Folgerichtigkeit der Schlüsse das Kriterium der Wahrheit abgab. So hatte das Denken mit dem rationalistisch-dogmatischen Systeme Spinoza's sich in sich selbst abgeschlossen durch starre Abstraktion, über welche hinaus zu gelangen unmöglich schien. Dieser Bann, diese harte Rinde, durch welche es sich von der Realität abgeschlossen hielt, mußte gesprengt, die Kraft, die sie zusammenhielt, aufgelöst werden, wenn man sich an einen neuen Versuch wagen wollte, dem unbekannten Objecte der Philosophie, von dem man gewissermaßen erst zu ahnen begann, daß es „Realität"*) sei — selbst Locke's Realismus war ein beschränkter, an Skepticismus streifender — näher zu kommen.

Die Abstraktion mußte mithin verlassen werden, wenn jener Bann gelöst werden sollte.**) Damit löste sich aber auch das

*) Damit streitet nicht, daß die Philosophie ihre Prinzipien für wirklich Existirendes hielt. Es verhält sich damit wie mit dem zwischen Subjectivität und Objectivität schwebenden Begriffe, der beiden angehört und eben deswegen von keiner von beiden allein beansprucht werden darf.

**) Dem in cartesianischer Philosophie gebildeten Theologen Limborch in Amsterdam schreibt Locke am 4. October 1698: „Cartesianorum loquendi formulam nullatenus capio. Quid enim sibi velit cogitatio infinita, plane me fugit. Nullo enim modo mihi in animum inducere possum cogitationem per se existere, sed rem, vel substantiam, cogitantem, eamque esse, de qua affirmari possit esse vel finitam vel infinitam. Qui aliter loqui amant, nescio quid obscuri vel

Band, das Sinnlichkeit und Geistigkeit bisher verbunden hatte und deren Identität doch gesucht wurde. Es mußte wieder von vorn angefangen werden, um die jetzt um einen Grad klarer gewordene Aufgabe zu lösen.

Das Nächste war, sich nicht mehr, wie Descartes und Spinoza gethan, über jene beiden auf einen abstrakt-idealen Standpunkt zu stellen, von wo aus sie eigentlich nur der großen Entfernung wegen in einander zu fließen schienen, sondern in der Nähe sie zu betrachten und zuzusehen, ob nicht in der Sinnlichkeit selbst schon das Geistige oder umgekehrt in der Geistigkeit das Sinnliche anzutreffen wäre.

Diesen Versuch machten Locke und Leibnitz, jener als empirischer Realist, dieser als Idealist. Leibnitz empörte die todte Ruhe des Spinozismus, der Untergang alles besondern Lebens in einer alles verschlingenden Substanz, das Aufgehen alles Spontanen, Geistigen, in einem Gedankending, das doch selbst das höchste Geistige sein sollte. Locke widerstrebte das Aufgehen aller erfahrungsmäßigen frischen Sinnlichkeit in der Abstraktion des nur als Gedankenmoment sinnlich Berechtigten. Beide Standpunkte waren berechtigt. Von beiden aus sollte Bresche gelegt werden in den Spinozismus.

In diesen waren Begriffe aufgenommen worden, die weder geleugnet, noch bewiesen werden konnten und die man daher als angeborene prädicirt hatte. Und weil das wahre Wesen dessen, was man für angeboren erklärte, nicht bewußt war, hatte es nahe gelegen, auch andere Begriffe für angeborne zu halten, die in Wahrheit anderer Natur waren, als jene nach dem zeitlichen

---

fraudulenti sub tam dubia locutione continere mihi videntur, et omnia tenebris involvere: vel saltem quod sentiant clare et dilucide enuntiare non audere. Juventes nimium hypothesi non undique sanae (Fam. Letters. Works Vol. IX, p. 81).

philosophischen Bedürfnisse für angeboren erklärten. Der Unterschied zwischen beiden Arten von „Begriffen" sollte zunächst dadurch klarer werden, daß Locke sie sämmtlich leugnete.

War aber in dem Erkennen nichts mehr angeboren, so war auch der Grund und Boden, auf welchem bisher die Systeme ruhten, unter diesen weggezogen und es fragte sich:

Woher stammt denn überhaupt das Erkennen?

Die nächste Antwort mußte sein: aus dem Ich. Hiermit war man wieder auf Descartes' Cogito ergo sum zurückgekehrt und hier begegneten sich Locke's Theorie des Erkennens, d. i. des erkennenden Ichs mit Leibnitzens Theorie des als Monade und zugleich als Substanz aufgefaßten Ichs: subjectiver Empirismus — objectiver Idealismus. Hier waren zwei Wege einzuschlagen: entweder war das Ich ein vorwiegend sinnliches, von außen empfangendes, receptives, „erfahrendes", oder es war ein geistiges, spontanes, strebendes, ja schöpferisches — dort Locke, hier Leibnitz.

Zwar konnte weder Locke das geistige Moment, noch Leibnitz das sinnliche gänzlich in das entgegengesetzte auflösen; dennoch besteht bei beiden der Versuch, je aus dem einen Momente Alles zu erklären, dort aus dem sinnlichen, hier aus dem geistigen.

Die nächste Frage war nämlich das Verhältniß des Ichs zur übrigen Welt. Locke löste sie damit, daß er sagte: die übrige Welt bestimmt das Ich; Leibnitz umgekehrt: das Ich bestimmt die Welt.

Wird aber das Ich von der Außenwelt bestimmt, so kann dieß nur durch Eindrücke geschehen, welche es durch diejenigen Organe empfängt, durch welche allein der Verkehr mit der Außenwelt vermittelt wird: die Sinne. Die Welt, wie sie an sich ist, bleibt ihm deshalb verschlossen: es gibt keine Meta-

physik. „Wir müssen zwar Substanzen annehmen, aber wir haben keinen klaren und deutlichen Begriff von denselben“.

Das Ich kann diese „Eindrücke“ höchstens mit seinem „Verstande“ verarbeiten, über die Eindrücke selbst kommt es nicht hinaus. An die Stelle der Metaphysik muß somit die Forschung nach der Entstehung der Begriffe aus ihren einfachsten Bestandtheilen, der Entstehung der „zusammengesetzten Ideen“ aus den „einfachen Ideen“ und nach deren gegenseitigem Verhalten treten.

Aus dieser Erkenntniß können wir, eben weil keine höhere möglich ist, gerade so viel lernen, als wir für dieses Leben brauchen.

Leibnitz hatte in dieser Beziehung eine schwierigere Aufgabe. Wenn es wahr ist, daß das Ich selbst die Welt bestimmt, so muß diesem Ich auch das Wesen der Welt zugänglich sein. Dieses letztere sucht Leibnitz daher auch in seiner „prästabilirten Harmonie“ zu enthüllen.

Drittes Kapitel.

Locke's Stellung zur englischen Philosophie.

Mit dem Bisherigen haben wir Locke seine Stelle in der Gesammtentwickelung der ihm vorangegangenen und gleichzeitigen neuern Philosophie angewiesen. Wir haben gleichsam den Ort bezeichnet, wo sein Strom einmündet in den großen allgemeinen Strom der letztern. Spinoza's Wellen waren eben erst da vorübergeflossen, wo Locke's einflossen.*) Wir müssen dem letztern aber auch dahin folgen, wo seine Quellen entspringen: in sein Heimathland.

Dort ist seine Bedeutung eine andere. Dort erscheint er viel weniger selbstständig, als hier, wo er, von unbekannten Quellen genährt, breit und reich als mit eigenem Gewässer daherflutet. Dort ist er mehr zusammenfassend, als selbstständig; hier mehr einseitig, als allumfassend.

Die Heimath der Locke'schen Philosophie ist der englische Empirismus. Gegen die französisch-niederländische Abstraktion verhält sich Locke negativ, obwol er ebensosehr an dieser, als an

---

*) Spinoza und Locke sind bekanntlich im selben Jahre (1632) geboren, des Erstern Schriften aber einige Jahre früher erschienen, als Locke's.

jenem großgewachsen. Locke hatte sich in seinen jüngern Jahren mit Vorliebe der cartesianischen Philosophie zugewandt. Seine Lehre birgt die Grundanschauungen des Cartesianismus, wenn man sich dieselben ihres besondern Gewandes entkleidet denkt und sie als die allgemeine philosophische Atmosphäre jener Zeit betrachtet, die auch mit dem festen Stoffe des englischen Empirismus sich zu verbinden vermochte. Dahin gehört vor Allem das Prinzip, daß Alles nur insofern es mit Nothwendigkeit gedacht werden müsse, als philosophisch wahr angenommen werden dürfe, obschon Locke gegen dasselbe, als Empirist, noch mehr sündigte, als der Begründer dieses Prinzips selbst und dessen Nachfolger. Dahin gehört auch der Accent, der von Locke wie von Descartes und Spinoza auf die Untersuchung der Begriffe gelegt ward. Ueber die Begriffe hinaus kommt keiner, nur daß Deskartes und Spinoza es mit abstrakten — Ausdehnung und Denken, Locke es mit empirisch vorgefundenen Begriffen — Sensations- und Reflexionsideen, zu thun haben.

Im Uebrigen aber sind die cartesianische Philosophie, so wie die idealistischen Elemente der englischen als die negativen Ausgangspunkte Locke's, Bacon und Hobbes als die positiven zu betrachten. Beide Richtungen, die abstrakte und die empiristische, gehen weit auseinander; zuweilen wenden sie sich feindlich einander entgegen. Fast auf jeder Seite von Locke's „Versuch über den menschlichen Verstand" spürt man den Haß gegen die Abstraktion und gegen den auf dieselbe gebauten „magisterhaften" Dogmatismus in der Philosophie wie in der Theologie.

So wie bei Descartes-Spinoza von den höchsten Abstraktionen ausgegangen ward, so ging Locke hingegen von den einfachsten Ideen des innern und des äußern Sinnes aus, so wie dort von der Erkenntniß Gottes, so hier von der Erkenntniß des durch seine Neigungen oder sein Begehren im Innersten bestimmten Menschen. Gegenüber jenen Systemen, die Alles, auch das

Ethische, auf das „substanzielle" Denken, das sich gegen jeden andern Bewußtseinsfactor spröde abschloß, zurückführten, machte Locke das Begehren der Lust und Unlust geltend. So wie dort das höchste Ziel die thatenlose Versenkung in die Erkenntniß Gottes, so hier die eigene richtig verstandene Glückseligkeit, welche erreicht wird durch die unter der Leitung der Vernunft oder des Verstandes stattfindende Befriedigung der eigenen Triebe, welche beide — Vernunft und Triebe — uns ursprünglich von Gott gegeben sind, also eigentlich sich nicht widersprechen können. Dort wird die Natur Gottes erforscht, hier die Natur des Menschen.

In ebenso negativer Weise verhält sich Locke gegen seine idealistischen Landsleute. Zunächst gegen den kriegerischen und gelehrten Lord Herbert von Cherbury, der eine unmittelbare Erkenntniß der Wahrheit und Gottes annahm, die in dem „innern Sinn" oder in den dem Geiste „angeborenen Gemeinbegriffen" liege. Nicht lange nach ihm hatte denn auch Ralph Cudworth, Hobbes gegenüber, die Ideen als Abdrücke des göttlichen Geistes im Endlichen, also gleichsam als fertig im Bewußtsein vorhandene Formen erklärt. Auch er hatte den Satz aufgestellt, daß unsere Erkenntniß nicht von den sinnlichen Dingen, sondern umgekehrt von den übersinnlichen Begriffen anhebe und erst bei jenen endige. Von allen diesen und ähnlichen damals in England verbreiteten Ansichten werden wir bei Locke das Gegentheil finden: daß die Erkenntniß von den Sensationsideen anhebe, zu den Reflexionsideen fortgehe und mit Hülfe der letztern endlich auch das göttliche Gesetz der Vernunft zu erreichen vermöge.

Zu den positiven Ausgangspunkten Locke's gehört hingegen zunächst Bacon. Dieser war der Vater der Empirie in den Wissenschaften überhaupt und damit auch des Empirismus in der neuern, zunächst der englischen Philosophie. Bacon ging aus

von den äußern Dingen, von der Natur, von der Herrschaft des Menschen über diese. Bei ihm handelte es sich zunächst um den Verkehr des menschlichen Geistes auf der äußersten Peripherie seines sinnlich-geistigen Wesens, um den Verkehr der Sinne mit der Außenwelt zu dem praktischen Zwecke, diese dem ganzen Menschen, zunächst aber seinem Verstande dienstbar und diesen dadurch der „Erfindung" fähiger zu machen. Locke ging aus von der Erkenntniß dieses Verstandes selbst, dessen Reichthum in den Eindrücken der Außenwelt und des „innern Sinnes" besteht. Er behandelte diese Sphäre in analoger Weise wie Bacon diejenige der Natur und des ganzen Umkreises menschlichen Wesens: empiristisch und raisonnirend, analytisch ordnend. Wie Bacon so war auch Locke ein abgesagter Feind aller Systemmacherei, oft sogar unsystematisch. Indessen ist Locke historisch von Bacon bereits zu weit entfernt, die Philosophie, die englische sowol als die continentale, hatte sich seit Bacon in das Wesen des Bewußtseins bereits so weit vertieft, daß bei Locke von Bacon nur noch der Geist und die Richtung wahrzunehmen sind.

Viel näher als dem Bacon, steht Locke Hobbes. Hobbes ist zwar mehr Naturrechtslehrer, als Philosoph, und insofern widmete er der Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, des Bewußtseins der „höhern Persönlichkeiten" mehr Aufmerksamkeit, als der Theorie des Einzelbewußtseins. In seinem Streben jedoch, jenes philosophisch zu begründen, mußte er auch auf die Analyse des letztern eingehen. Hier findet sich nun eine merkwürdige Verwandtschaft zwischen ihm und Locke, welche bisher, in Deutschland wenigstens, zu wenig beachtet worden zu sein scheint. Indessen müssen auch wir uns hier nur auf das Hauptsächlichste beschränken.

Alle Erkenntniß stammt nach Hobbes aus der äußern Erfahrung. Die Gattungsbegriffe sind ihm willkürliche Zeichen für die aus den Sinnesempfindungen entstehenden Vorstellun-

gen, die Vernunft oder der Verstand nur ein Rechnen mit diesen Begriffen, Gegenstand der Philosophie also die Beschäftigung des menschlichen Geistes mit den Sinneseindrücken, den Vorstellungen und den Begriffen der Vernunft, weiterhin dann überhaupt die „Veränderung" und „Bewegung" der politischen Körper. Von den Vorstellungen und Begriffen der Vernunft speciell sagt Hobbes, sie seien eine Veränderung des empfindenden Körpers, hervorgebracht durch die Bewegung eines andern Körpers, die durch die Nerven bis in's Innerste des lebendigen Wesens fortgepflanzt werden und hier eine nach außen gehende „Rückwirkung des ganzen Thieres" hervorbringe. Diese Rückwirkung ist dann die äußere Vorstellung.

Da haben wir die spätere Erkenntnißtheorie Locke's nicht nur ihrem Kern und Wesen nach, sondern sogar schon in rohen Umrissen ausgebildet, und wenn wir Locke's Nachfolger sich von dem Pole der Geistigkeit oder Spontaneität immer weiter demjenigen der Sinnlichkeit oder Receptivität zubewegen sehen, so finden wir in einer Beziehung wenigstens Locke selbst schon ein gut Stück Weges in der nämlichen Richtung von Hobbes entfernt. Vergleicht man nämlich mit dieser Hobbes'schen Theorie diejenige unseres Philosophen über die Ideen der Sensation und Reflexion und von der Seele als Tabula rasa, so erscheint zwar Locke im Vorzug, insofern er neben der von Hobbes allein zugegebenen äußern Erfahrung auch noch eine innere Erfahrung annimmt; Hobbes dagegen im Vorzug, weil er der Seele doch wenigstens eine Rückwirkung gegenüber der Außenwelt zuschreibt, während Locke, wenn man ihn streng beim Worte nimmt, die Tabula rasa der Seele so faßt, daß alle Spontaneität aufgehoben wird, soweit überhaupt auch die Receptivität ohne alle Spontaneität denkbar ist. Locke eliminirt in seinem „Versuch" jenes „reagirende" Moment in Hobbes' Erkenntnißtheorie, indem er erklärt, seine Lehre habe nichts zu thun mit

den „physiologischen Grundlagen" des Erkennens. — Hobbes steht übrigens ebensowenig an, als Locke, trotz dieser Theorie und gewissermaßen als nothwendige Ergänzung derselben, eine allen Menschen gemeinschaftliche Vernunft, ein allen eingepflanztes Naturgesetz anzunehmen. Der Unterschied aber ist, daß diese „Vernunft" bei Hobbes dem Menschen erst durch den Staat kommt, bei Locke hingegen die Menschen schon im Naturzustande aus Vernunft dem Naturgesetze nachleben.

Viertes Kapitel.

Locke's Aufgabe.

Das Verhältniß zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit war in England auf einem andern Wege zu ergründen gesucht worden, als in Frankreich und Holland. Der allgemeine Geist des Zeitalters aber ließ beide, wenn auch noch so verschiedene Richtungen doch in ungefähr gleichen Entfernungen vom Ausgangspunkte sich fortbewegen.

Bacon hatte eine ebenso weite Kluft zwischen beiden Sphären befestigt, wie Descartes. Er hatte gesagt, daß der Geist nur aus Gott, durch die geoffenbarte Theologie, nicht aber durch die Philosophie erklärt werden könne. Er hatte unterschieden zwischen diesem unerklärlichen Geiste und der Seele, die er als eine körperliche Substanz anschaute.

Dieser Dualismus setzte sich fort in Lord Cherbury, der ähnlich wie Malebranche eine unmittelbare Erkenntniß der Wahrheit und Gottes, welche im „innern Sinn" und den angeborenen Gemeinbegriffen liege, annahm. Damit war die Offenbarung Gottes bereits in den menschlichen Geist verlegt, aber als von Gott angeboren. Diese Erkenntniß blieb jedoch unvermittelt

mit der sinnlichen Erkenntniß. Cudworth hatte die Ideen für Abdrücke Gottes in unserem Geiste und die Erkenntniß als von innen nach außen gehend erklärt. Die sinnliche Erkenntniß blieb auch hier unvermittelt mit der geistigen.

Hatte somit Bacon das Geistige nicht erklären wollen, so hatten die Idealisten es wenigstens zu erklären gesucht; waren aber bei bloßen Behauptungen stehen geblieben, bei denen zudem die Erklärung der sinnlichen Erkenntniß leer ausging.

Hobbes hielt zu Bacon, indem er, als Realist, seine Untersuchung ebenfalls nicht auf das Geistige richtete, diese Sphäre vielmehr der Religion und Theologie überließ. Er wollte nur das „Natürliche" am Menschen erklären und stellte eine Theorie des natürlichen Erkennens auf. Diese bestand darin, daß alle Erkenntniß aus Sinneseindrücken entstehe, daß die Gattungsbegriffe willkürlich vom Menschen gemachte Zeichen und die Vernunft ein Rechnen mit diesen Zeichen sei.

Das Resultat also war, auf realistischer Seite: unsere Erkenntniß stammt theils von außen, theils von willkürlich vom Menschen gemachten Zeichen. Das Verhältniß aber zwischen diesen beiden Faktoren war nicht näher festgestellt. Ja es lag hier ein Widerspruch verborgen. Alle Erkenntniß sollte von außen stammen und dennoch die Gattungsbegriffe vom Menschen selbst erzeugt werden. Sind die Letztern Combinationen der Sinneseindrücke, wobei nur das sie Zusammenfassende vom Menschen stammt? Und wenn dieß, was ist dieses Zusammenfassende, und auf welche Weise entstehen die Combinationen?

Auf idealistischer Seite: es gibt von Gott uns angeborene Begriffe, zu denen die Gattungsbegriffe gehören, und das Erkennen geht von innen nach außen. Aber damit konnte doch nur das vorwiegend geistige Erkennen gemeint sein. Wie sollten sich dann die Gattungsbegriffe zu diesem verhalten? Sind alle Gat-

tungsbegriffe geistiger Art? und wenn ja, sind sie uns alle von Gott angeboren?

Die gemeinschaftliche Frage gegenüber beiden Richtungen und die Aufgabe für den nächsten Philosophen hieß also:

Was ist Dasjenige in unserer Erkenntniß, das nicht unmittelbar von den Sinneseindrücken stammt, und wie verhält es sich zu den letztern? — Denn mit dem willkürlich vom Menschen Gemachten war ebensowenig erklärt, als mit dem von Gott Angeborenen.

Diese Frage zu lösen war die Aufgabe Locke's. Es war dieselbe, welche sich in etwas anderer Gestalt gegenüber den abstrakten Systemen des Continents ihm darbot. Locke beantwortete sie also: Angeborene Begriffe gibt es überhaupt keine. Alle Begriffe stammen aus der Erfahrung, und diejenigen, welche nicht unmittelbar aus den Sinneseindrücken stammen, werden durch Reflexion erzeugt.

Damit war das Erkennen von aller theologischen Wurzel, wie von allen abstrakten Luftgebilden abgelöst: es beruhte allein noch auf dem empirischen Verstande des Menschen selbst, dessen innere Gesetze auch das willkürliche Element des Hobbes ausschließen.

Gegenüber der Abstraktion lautete also die von Locke zu beantwortende Frage: woher stammt das Erkennen, wenn es keine angeborenen Begriffe gibt, mit denen wir unsere Abstraktionen stützen können! Und gegenüber dem englischen Realismus und Idealismus: was ist dasjenige in unserer Erkenntniß, das nicht unmittelbar von den Sinneseindrücken stammt, und doch auch weder von Gott uns angeboren, noch von uns selbst willkürlich erzeugt ist?

Dort lautete die Antwort: Alle Erkenntniß stammt aus der Erfahrung, hier: alle Erkenntniß besteht aus Sensations- und Reflexionsideen.

Locke hat somit diese Aufgabe nur einseitig gelöst. Denn nicht alle Erkenntniß stammt aus der Erfahrung, wenn auch alle mit der Erfahrung anhebt; und das Verhältniß zwischen Sensations- und Reflexionsideen hat er ebenfalls nur einseitig nach der sinnlichen Seite hin aufgeklärt, — daß nämlich auch die Reflexionsideen irgendwie auf die Sensation basirt seien. Die weiteren Fragen wären gewesen: was ist „Erfahrung", was der „innere Sinn"? Aber Locke's Geist war weniger auf dieses innere Wesen, als auf das Aeußere, den Leib der Erkenntniß gerichtet. Bevor jenes diesen letztern angenommen, bevor das Erkennen zu Ideen der Sensation und Reflexion geworden, hatte es für Locke kein Interesse. Daß er von dessen Dasein wußte, beweist seine Aufstellung des „innern Sinnes" als der Quelle der Reflexion. Aber er wollte nur eine Naturgeschichte des Erkennens, nicht eine Physik desselben geben. Er selbst nennt seine Methode eine „historische" und weist die physiologische (Hobbes) sowol als die metaphysische (Descartes) von der Hand (Ess. on hum. Underst. 1, 1, 2).

Diesem entsprechend löste Locke auch die Aufgabe, welche ihm von seinen Vorgängern für die praktische Philosophie überliefert ward. Hobbes hatte, so wie er in der Erkenntnißtheorie das Geistige, die Gattungsbegriffe als willkürliche Erzeugnisse des Menschen genommen, auch in der praktischen Philosophie das Geistige nur als Willkür erkannt. Aber er hatte unterschieden zwischen vernünftiger und unvernünftiger Willkür; letztere ist Sache des Einzelmenschen, erstere Sache des Staates: nur die Staatswillkür ist berechtigt; die des Einzelnen muß unterdrückt und vom Staate verschlungen werden. Locke stellte, so wie er in der Erkenntnißtheorie das Geistige näher als Reflexion, die aus der innern und äußern Erfahrung stamme, bezeichnete, dasselbe also bei ihm nicht mehr rohe Willkür war, wie bei Hobbes, in der praktischen Philosophie

ebenfalls an die Stelle der vernünftigen Staatswillkür die Reflexion auf ein vernünftiges Naturgesetz, eine Reflexion, welche jedem Einzelmenschen nicht nur möglich sei, sondern von ihm gefordert werden könne; denn Verstand und Vernunft sind das Eigenthum Aller und das vernünftige Naturgesetz ist in Aller Herz geschrieben. Hiermit war es nicht nur mit der Anerkennung der Staatswillkür, sondern auch jeder unbegründeten Autorität in allen Sphären des Lebens zu Ende.

Erfahrung und Reflexion sind aber nicht nur jedem Menschen zugänglich, sondern sie sind auch leichter als die Abstraktion. Sie verhalten sich zu letzterer wie das Oberflächlichere zum Tiefern, wie vereinzelte Gedankenblitze zum umfassenden und zusammenfassenden Denken. So wie die Abstraktion sich vom Erfahrungsmäßigen zu befreien sucht, indem sie sich über dasselbe erhebt, ja sich desselben überhebt, so machen Erfahrung und Reflexion sich vom Gegebenen abhängig, indem sie sich an dasselbe anschmiegen und es Schritt für Schritt von allen Seiten beleuchten, ja es zu zersetzen und umzugestalten suchen. Aber so wie die Abstraktion das Gegebene endlich aus den Augen verliert und damit aus ihrer Gewalt, so verlieren Erfahrung und Reflexion endlich sich selbst an das Gegebene, das unter ihren Händen immer mehr zerbröckelt, weil ihnen die Gesammtanschauung und der Blick auf das innere Wesen der Dinge abgeht. Keine von beiden Richtungen kann allein für sich und ohne Ergänzung durch die andere zum Ziele gelangen. Dort wird die Wirklichkeit erhellt von dem matten Schimmer eines aus ferner Höhe herabfallenden Lichtes, hier von den grellen Reflexen einer Menge über die Oberfläche sich bewegender Lichter. Dort herrscht die selbstgenügsame und der großen Menge unzugängliche Einsamkeit des Denkers, hier die unbefriedigte, nach allen Richtungen hin rastlos vordringende Propaganda der Aufklärung.

So hängen Erkenntnißtheorie, praktisch-philosophische, „vernünftige" Ansichten und die Form, in der diese beiden auftreten, bei Locke, trotz ihrer scheinbaren Unvermitteltheit, doch innerlich zusammen. Seine Philosophie, welche Sinnlichkeit, Erfahrung und Reflexion zum Ausgangspunkte nimmt, tritt selbst in der Form des Erfahrungsmäßigen und des Raisonnements auf. Seine praktisch-philosophischen Schriften schließen sich alle unmittelbar an praktische Zwecke an. In der Sphäre der Moral ist es die Erziehung, in der Sphäre des Rechtes ist es die Rechtfertigung der englischen Staatsumwälzung durch „vernünftige" liberale Prinzipien, ja selbst in der Theologie, wo Locke dem Anscheine nach viel mehr als negirender und auflösender Philosoph, denn als frommer Kirchenlehrer auftritt, ist es wesentlich die Absicht, seine Mitmenschen von der praktischen, ethischen Nützlichkeit des Christenthums durch den Nachweis von dessen Vernünftigkeit zu überzeugen, um sie so „für das ewige Leben zu gewinnen", — im Gegensatz zu den dogmatischen Systemen, die nur den Intellekt, wenig aber die Willensrichtung des Menschen interessiren können.

Der Vereinigung jener drei Momente, erstens Sinnlichkeit, Erfahrung und Reflexion, als der Prinzipien seiner Erkenntnißtheorie, zweitens der sofortigen Anwendung derselben auf das Gegebene in Religion, Moral und Recht, drittens der Form, in welcher dieß geschah, des Raisonnements, verdankt Locke seine großen Wirkungen auf die Mit- und Nachwelt, wo er in theoretischer wie praktischer Beziehung ein wohl vorbereitetes Erdreich für seinen Samen vorfand. Zu Locke's Zeit hatte das Bewußtsein sich immer mehr aufzudrängen begonnen, daß man gleichsam eine Handhabe besitzen müsse, um mit jenem nur ersehnten, aber überall in sein Gegentheil sich verkehrenden Geistigen, etwas Rechtes anfangen zu können, und diese Handhabe konnte nur die sinnliche Seite des Geistigen selbst sein. Locke

war deren Finder. Daß sich dabei etwas vom hölzernen Eisen zeigte, sollte die Folgezeit lehren.

Wie Locke seine Aufgabe gegenüber seinen Vorgängern in den einzelnen Disciplinen löste, wollen wir noch in der Kürze überblicken.

Fünftes Kapitel.

Locke's Stellung zu den ethischen Lehren seiner Vorgänger.

1. Im Allgemeinen.

Sowie die Entwickelung der philosophischen Erkenntniß überhaupt, so geht auch die philosophische Erkenntniß des Ethischen, worunter wir der Kürze halber auch die Religion begreifen, in Bezug auf das Object überall von außen nach innen. Hier beim Ethischen, wo es sich um die philosophische Erforschung dessen handelt, was die menschliche Gesellschaft innerlich zusammenhält, d. h. um das Bewußtsein jener „höhern Persönlichkeiten" oder Collectiv-Individuen des Volkes, Staates, welche, wie der Einzelmensch, ebenfalls ihr inneres Wesen und ihre äußere Gestaltung haben, aus deren erkannter Wechselwirkung erst die vollständige Erkenntniß ihres Wesens hervorgeht, — hier ging die Forschung zunächst von denjenigen Problemen aus, welche sich durch das äußere wirkliche Leben am meisten in den Vordergrund drängten, also von denjenigen, welche sich auf die wirklichen Gestaltungen des Lebens selbst bezogen: positive Kirchenlehre, positives Recht, Politik als Staatskunst, — um sich erst von hier aus dann allmälig dem innern Kerne dieser fertigen Gestaltungen, den Grundlagen derselben im allgemeinen menschlichen Bewußtsein zu nähern.

So sehen wir neben den großen Kirchenlehrern die Politik hauptsächlich ausgebildet von Machiavelli, Bodinus, Montaigne, Charron, Bellarmin, Mariana, Buchanan u. A. m., dann seit Bacon von Verulam die Forschung sich immer mehr vertiefen in das allgemeine Wesen des menschlichen Geistes, obschon hier beim Beginn dieser neuen Geistesrichtung auch das Innerliche noch sehr äußerlich aufgefaßt wird. Die Ethik wird von Bacon nur von ihrer praktischen Seite behandelt, von Hobbes die menschliche Natur ebenfalls nur nach ihrer äußerlichen Seite, von welcher sie sich außerdem gerade zu seiner Zeit am wenigsten vortheilhaft darstellte, betrachtet. Sittlichkeit und Recht bestehen hier nicht von Natur, sondern nur durch die Gesetze des Staates.

Dieselbe Doppelseitigkeit des menschlichen Wesens zeigte sich wie bei der Betrachtung des Objects, das erforscht werden soll, so auch in Bezug auf das betrachtende Subject selbst. Die Erkenntniß aller vorwiegend geistigen Dinge kann sowol von innen nach außen, als von außen nach innen gehen: Idealismus — Realismus. Beide hatten stets dasselbe Objekt. Beide begegneten sich auf einzelnen Punkten ihres Weges, um sofort wieder jeder seinen eigenen Weg zu gehen. Aber je näher die geschichtliche Entwickelung noch ihrem Anfange zu liegt, desto weiter gehen die Richtungen auseinander. So im Zeitalter Locke's. Jede Richtung will immer zu viel aus ihrem Prinzip erklären. Die idealistische Reaktion gegen die Einseitigkeiten des Realismus war selbst wieder eine ebenso einseitige. Wie hier das Aeußerliche fast ausschließlich betont wird, so dort das Innerliche: das Ethische sei etwas durchaus Selbstständiges und in keiner Wechselbeziehung zu den äußern Verhältnissen der Menschen zu einander und zur natürlichen Außenwelt — eine Meinung, der wir noch heutzutage außerhalb der Wissenschaft vielfach begegnen.

Jedoch unterscheiden wir auch hier zwischen dem besonders von den Engländern bebauten, sozusagen empirischen Idealismus und dem abstrakten Idealismus des Continents. Zu dem letztern als den vom praktischen Leben ganz abgewandten Lehren eines Spinoza und Malebranche — Descartes hatte das Ethische nur in einzelnen beiläufigen brieflichen Aeußerungen und ohne etwas Selbstständiges aufzustellen, berührt — mußte der praktische Engländer Locke sich noch viel negativer verhalten, als zu den Idealisten seines Vaterlandes.

2. In Bezug auf die Religionsphilosophie.

Die Stellung der englischen Philosophie der baconischen Zeit gegenüber der Religion des Christenthums ist eine ebenso äußerliche, ja eine noch äußerlichere, als gegenüber den politischen Problemen. In beiden Beziehungen beginnt die Forschung mit großem Respekt vor dem Bestehenden und wagt sich Anfangs nur an die äußere Schaale dieser Lebensgebiete. Bacon weist der christlichen Religion nur ihre Stellung an in Leben und Wissenschaft. Es gibt nach ihm keine wahre Theologie, keine wahre Gotteserkenntniß und keinen wahren Glauben, als die auf die Offenbarung gegründeten. Diese „geoffenbarte Theologie" hat aber mit der „natürlichen" nichts zu schaffen. Die letztere vermag den Glauben nicht zu begründen. Religion und Philosophie dürfen nicht vermengt werden; sonst wird die Wissenschaft phantastisch, die Religion häretisch.

Hatte so Bacon die geoffenbarte und natürliche Religion von einander getrennt, ja eine der andern dermaßen entgegengesetzt, daß jede gegenseitige Berührung beiden Theilen nur schaden konnte, so lehrte hingegen bereits Hobbes, daß die geoffenbarte Religion die natürliche ergänze. Ja, er findet schon in jener Religion eigentlich Alles, was in der geoffenbarten eingeschlossen, mit einziger Ausnahme der Wunder. Wer

die Welt betrachtet und nach ihren tiefern Ursachen fragt, muß einen ewigen Gott annehmen. Schon die natürliche Religion enthält Glauben und Gottesverehrung, Liebe und Furcht Gottes. Gott lieben, heißt seine Gebote erfüllen. Glaube sowol als Tugend sind Sache der Freiheit und der Vernunft, und also nichts Uebernatürliches. Aber so wie es neben dem Naturgesetze auch eine positive Gesetzgebung gibt im Staate, so gibt es neben der natürlichen Religion auch eine positive und geoffenbarte Religion. Daß diese wirklich auch eine geoffenbarte sei, konnte zwar ursprünglich nur durch Wunder erwiesen werden, sonst hätte es Niemand geglaubt; aber seither ersetzt uns die heilige Schrift den Mangel an Wundern. Hier handelt es sich dann um weise und gelehrte Deutung des Inhaltes, wobei wir der Erfahrung und Vernunft nicht entbehren können. Hier in der Schrift gibt es nun freilich Vieles, was die Vernunft übersteigt, aber nichts, das ihr widerspricht.

Nach Hobbes enthält also die geoffenbarte Religion bereits nichts der Vernunft Widerstreitendes, sondern nur einiges dieselbe Uebersteigendes. Bei Bacon hingegen war das Wesen der geoffenbarten Theologie und des Glaubens gerade darein gesetzt worden, daß es mit der Vernunft nichts gemein habe. Das tertullianische Credo quia absurdum est hatte er ausdrücklich als Grundsatz für die geoffenbarte Theologie aufgestellt.

Was wir über Hobbes' religionsphilosophische Ansichten berichtet, das werden wir auch bei Locke im Wesentlichen, wenn auch etwas weiter fortentwickelt, wiederfinden. So weit stehen diese beiden Philosophen ziemlich auf gleicher Linie. Von hier aus aber gehen sie weit auseinander. Es hängt dieß von der bekannten Stellung ab, die Hobbes der Vernunft dem Menschen gegenüber anweist. Die Vernunft kommt bei Hobbes erst im Staate zur Existenz, im Einzelmenschen als Naturwesen lati-

tirt sie nur und was der in den Staat aufgenommene Mensch an Vernunft besitzt, das verdankt er allein nur dem Staate. Der Einzelmensch hat also auch in Bezug auf die Religion, obschon diese nichts der Vernunft Widersprechendes enthält, nichts zu untersuchen und nichts zu sagen, sondern soll das annehmen, was ihm die vom Staate geordneten Lehrer und Diener der Religion bieten. Stößt er auf etwas ihm Unbegreifliches, so soll er Demjenigen nicht widersprechen, dessen Beruf es ist, die Lehre festzustellen oder die festgestellte Lehre zu verbreiten. Wenn jedoch die Vernunft des Einzelnen die Lehren der Religion nicht untersuchen soll, so dürfen sie hingegen von der Vernunft des Staates untersucht werden. Darf aber der Staat sie untersuchen, so darf er sie auch feststellen. Denn die Religion ist nicht nur keine Philosophie — dieß sagt schon Bacon —, sondern sie ist in jedem Staate das Gesetz; also nicht zu untersuchen, sondern zu erfüllen. Nichtsdestoweniger sagt Hobbes, daß der Glaube nicht abhängen könne vom Zwang, daß er vielmehr durch das Mittel freier Belehrung und Ueberzeugung von den Dienern Christi gewirkt werden solle.

Die Vermittelung zwischen diesen beiden sich widersprechenden Behauptungen findet Hobbes darin, daß er von den Einzelnen zwar das Bekenntniß zur gesetzlich vom Staate vorgeschriebenen Religion, nicht aber den Glauben an dieselbe verlangt!

Die Stellung der Vernunft zur Religion ist bei Hobbes und Locke ursprünglich nicht sehr verschieden, wird es dann aber durch ihr Verhältniß zu den Menschen. Die Vernunft selbst wird dadurch gewissermaßen eine andere. Bei Hobbes ist nur der Staat vernünftig, bei Locke schon der Einzelmensch im Naturzustande. Wie bei Ersterem also nur der Staat die Religion nach der Vernunft prüfen und feststellen kann, so bei Letzterem schon der vernünftige Einzelmensch. Nicht

nur fällt daher bei Locke die Hobbes'sche Härte, welche ein Bekenntniß ohne Glauben fordert, weg, sondern er beansprucht auch für die Einzelnen die Freiheit, ihr Bekenntniß nach ihrem Glauben öffentlich auszusprechen, zu formuliren und nach demselben frei sich zu constituiren. Locke sagt: das Bekenntniß hat keinen Werth, wenn es ein unfreies, nicht auf dem Glauben beruhendes ist. Da nun aber der Glaube, wie auch Hobbes zugibt, nicht erzwungen werden kann, so soll man auch das Bekenntniß nicht erzwingen. Toleranz ist also eine nothwendige Forderung der Vernunft.

Gegenüber dem Unfug der Puritaner mit ihren persönlichen Offenbarungen und Visionen sprechen sich Hobbes und Locke in gleich entschiedener Weise aus. Aber während Hobbes daraus auf die Nothwendigkeit der Autorität des Staates über die Kirche und deren Lehre schließt, blickt Locke gleichzeitig auf die Ausschweifungen der kirchlichen Behörden, welche „um des Glaubens willen" einen Jeden verfolgen zu können meinten, den sie nicht leiden mochten. Während Hobbes Staat und Kirche nicht getrennt haben will, weil es weder eine allgemeine Kirche noch einen allgemeinen Staat gebe, sondern in jedem Lande die Menschen die den einen bilden, auch zur andern gehören, und weil die bürgerlichen Tugenden und somit auch der Staat nicht bestehen können ohne Religion, und also auch deßhalb Religion und Staat in der Hand einer und derselben höchsten Autorität ruhen müssen, — verlangt Locke ausdrücklich Trennung der Kirche vom Staate. Auch hier kommt dann Hobbes wieder auf seine Unterscheidung zwischen Beistimmung und Gehorsam zurück: wenn ein christlicher König, sagt er, einzelne Lehren, die er aus dem Fundamentalartikel des christlichen Glaubens: daß Jesus der Christ sei, fälschlich ableitet, zu halten und zu bekennen befiehlt, so soll man zwar die Lehre innerlich verwerfen, nichtsdestoweniger aber jene Lehre „halten

und bekennen". Denn in jenem Gehorsam sei der Glaube nicht enthalten, und nur dieser könne und dürfe nicht erzwungen werden.

3. In Bezug auf die Moralphilosophie.

Locke nahm in Betreff der Moralphilosophie ein moralisches Gesetz an, das die Menschen zum Theil wenigstens durch das „Licht der Natur" zu begreifen vermögen. Dieses Licht der Natur ist ihm ein zwiefaches, das denkende Erkennen und das Gewissen. Durch das letztere besonders vermag der Mensch, einen Theil des sittlichen Gesetzes zu erkennen. Nach Bacon zerfällt die Moral in zwei Theile: in die Untersuchung des Guten und in die Lehre von der sittlichen Cultur der Seele. Letztere wird durchaus von der empirisch-praktischen Seite behandelt. In Bezug auf die erstere ist die Natur des Guten eine zwiefache: das individuelle Gut oder das Gut der Selbstheit und das Gut der Gemeinschaft. Diesen beiden Arten von Gutem entspricht ein zwiefacher Trieb der menschlichen Natur: der Trieb, durch welchen der Mensch etwas Ganzes in sich sein will und seine Selbsterhaltung anstrebt, und der Trieb, nach welchem er Theil eines höhern Ganzen ist. Mit dem letztern hat Bacon das große Prinzip aller Ethik ausgesprochen, das von den spätern Engländern als dasjenige der Liebe oder des Wohlwollens weiter ausgebildet ward. Im Uebrigen verfuhr Bacon in dieser Sphäre mehr allumfassend, encyklopädisch anregend, Winke gebend und Aufgaben stellend, als selbst in die Tiefen des sittlichen Bewußtseins eindringend. Sein vorherrschend praktisches Prinzip nahm später More auf, indem er, ähnlich wie Bacon, die Ethik für die Wissenschaft gut und glücklich zu leben erklärte. Den Dualismus aber zwischen der menschlichen Vernunft und dem schwachen Lichte des Gewissens einerseits und dem nur theilweise erkennbaren moralischen oder göttlichen Gesetze ande-

rerseits finden wir in zum Theil veränderter Form bei Locke wieder: das Gewissen ist hier verschwunden*) — Locke hat hier mit dem Empirismus Ernst gemacht; die Vernunft aber und das göttliche Gesetz sind — nach dem Vorgange Hobbes' — einander näher gerückt. Aehnlich verhält es sich mit dem Dualismus zwischen dem theologischen oder idealistischen und dem vernünftigen oder realistischen Moralprinzip Bacon's: ein großer Theil des göttlichen Gesetzes kann nach Bacon nur durch Anlehnung an die geoffenbarte Religion, durch den „Glauben" erkannt werden; bei Locke aber ist nur noch ein kleiner Rest des geoffenbarten göttlichen Gesetzes übrig geblieben, der nicht von dem vernünftigen Verstande begriffen werden könnte.

Hobbes geht bei der Erkenntniß des moralischen Gesetzes tiefer in die Natur des Menschen ein, indem er diese zunächst psychologisch, obwol überall von der vorwiegend sinnlichen Seite auffaßt. Die Objecte der Sinne sind die Ursachen der Begehren der Lust und Unlust. Diese letztern liegen dem Willen zu Grunde: also ist der Wille nicht frei, sondern die Menschen reden von einem freien Willen, nur insofern sie zwischen verschiedenen Handlungen wählen können. Die Freiheit ist nur Unabhängigkeit von außen; von innen ist sie begrenzt durch die Begehren. Die begehrten Dinge aber, oder die „Güter" erscheinen für jeden Menschen als andere, je nach seinem individuellen Begehren. Es gibt somit von diesem Standpunkte aus nach Hobbes nichts absolut Gutes, objectiv genommen. Hingegen ist es das Geschäft der Vernunft, das wahre Gut, abgesehen vom momentanen Begehren, zu suchen durch Blicke in die Ferne. Dieses Letztere überläßt aber Hobbes ebenso ausschließlich dem Staate, wie die vernünftige Beurtheilung und Feststellung der Religion. — Die Begehren also, die in letzter In-

*) D. h. im Versuch über den menschlichen Verstand; nicht aber in seinen praktischen Schriften.

stanz dem „Willen" zu Grunde liegen, werden von Hobbes nach dem begehrten Object beurtheilt, das durch die Sinne vermittelt wird. Hobbes kennt außer dem sinnlichen Selbsterhaltungstriebe nur „Ursachen" der Begehren, und diese liegen außerhalb des Menschen; nicht „Zwecke" die in ihm selbst lägen. Darum kann er sich zu keinem absoluten Gut erheben. Dieses dämmert nur in weiter Ferne als eine Voraussetzung, der sich die „Vernunft" nicht erwehren kann. Sie ist es, die in diesem Dämmerzustande den nur seinem Selbsterhaltungstriebe lebenden Naturmenschen zum Staate treibt. Dieser sucht sich dem absoluten Gut zu nähern durch „Blicken in die Ferne", d. i. durch einen Proceß, der immer noch sich in den sinnlichen Kategorien von Raum und Zeit bewegt und dessen Zweck nicht ein innerer, sondern ein vorwiegend äußerlich aufgefaßter ist. Das leitende Prinzip ist die — philosophisch dunkel bleibende — Vernunft, das Mittel zum Zwecke aber ist des Staates Gewalt.

Für den Einzelmenschen gibt es hier nur „natürliche" Güter, man könnte sie ebensogut „unvernünftige" nennen. Denn es sind nur solche, die sich auf die stets wechselnden und unendlich verschiedenen Begehren beziehen. Das erste und allgemeinste dieser Güter ist die Selbsterhaltung; alle übrigen erhalten ihren Werth und ihre Schätzung nur in Bezug auf diese. Die ganze Moral wird also auf den Eigennutz gebaut. Um die Menschen zu einem vernünftigen Zustande zu bringen, bedarf es statt der Moral der Macht des Staates, der erst aus dem Naturzustande des Menschen nach den Regeln der Vernunft geschaffen werden muß. So gibt es nach Hobbes eigentlich gar keine Moral; denn eine auf den Eigennutz gegründete Moral hebt sich selbst auf, — sondern ein Recht, das man nur uneigentlich eine öffentliche Moral nennen dürfte. So gibt es auch eigentlich keine subjective, sondern nur eine objective Vernunft, welche allein im Staate ihren Ausdruck findet. Dem Staate wird Alles

anheimgegeben, auch das Reich Gottes! Man glaubt sich in den antiken Staat versetzt. — Die Ursache warum die so gearteten, nur auf den nächsten eigenen Nutzen bedachten Menschen dennoch zum staatlichen Zustande getrieben werden, ist selbst wieder der Eigennutz, die gegenseitige Furcht u. s. w. So wie sie aber in den Staat getreten sind, lehrt sie dieser die Vernunft und das bestimmte Maß von Tugend und Laster.

Wir haben bereits bemerkt, daß der Fortschritt von Hobbes zu Locke hier darin besteht, daß die Vernunft bei Letzterem nicht mehr nur im Staate möglich und wirklich ist, sondern schon im Einzelmenschen des Naturzustandes wirkt und lebt, und daß das Naturgesetz auch in diesem Einzelmenschen mit dem göttlichen soweit zusammenfällt, als das letztere nicht das geoffenbarte ist. Abgesehen aber von der Stellung der Vernunft zum Staate und zum Einzelmenschen und von den großen Differenzen, die sich von hier aus zwischen beiden Philosophen ergeben, bleibt bei beiden das Prinzip der Lustbegehren ganz unvermittelt mit dem Gesetze der Vernunft. So wenig als bei Hobbes abzusehen, wie die Naturmenschen im Staate zur Vernunft kommen, nachdem sie sie vorher nicht gekannt, ebensowenig bei Locke, wie dem Menschen, dem nichts „angeboren" als die Lustbegehren, doch das göttliche oder Vernunftgesetz in's Herz geschrieben sein kann. Eine Vernunft müssen natürlich beide annehmen. Aber es fehlt beiden an dem Prinzip der Entwickelungsfähigkeit. Darum macht Locke die Vernunft zu einem starren Gesetze, das im Menschen ist und wieder nicht ist, Hobbes zum Prinzip des Staates, welcher doch aus lauter unvernünftigen Menschen entstanden ist. Darum läßt Hobbes den Staat den Lehrmeister sein für den unvernünftigen Menschen, Locke die Menschen durch Erfahrung und verständige Reflexion auf dieselbe zu etwas gelangen, das nicht potentiell, sondern entweder gar nicht (tabula rasa), oder aber als etwas Fertiges

(das göttliche Gesetz der Vernunft) in ihnen liegt. Gott, sagt Locke, hat uns den Verstand dazu gegeben und die Erfahrung ist das Mittel, durch welches wir entdecken, daß es ein moralisches Gutes und Böses gibt. (Vergl. Abschn. III. Kap. 10.)

Hobbes' Lehre ist zu einseitig und zu schroff, als daß sie nicht sofort eine Reaction von der andern Seite her hätte hervorrufen müssen, — umsomehr als er mit seiner Theorie es auf praktische Verhältnisse und praktische Wirkungen abgesehen hatte. Die Idealisten Cudworth, Cumberland und Clarke lehrten das Angeborensein der sittlichen Ideen, ihre Selbstständigkeit im Einzelmenschen, ihre Unabhängigkeit von der Willkür Gottes oder des Staates. Sie hoben namentlich Liebe und Wohlwollen hervor als allgemein menschliche und nicht nur, wie Hobbes gelehrt, erst durch die Offenbarung an die Menschen herangekommene Eigenschaften und Triebe. Aber auch: ohne Liebe zu Gott gebe es keine Menschenliebe, die menschliche Natur, wie sie ursprünglich von Gott geschaffen, sei der göttlichen „conform". Darum seien auch von Gott Belohnungen und Strafen so für Diesseits und Jenseits eingerichtet, daß sie das ganze menschliche Leben und Streben durchdringen und daß zuletzt Alles auf Gott bezogen werden müsse.

Locke verhält sich zu diesen Lehren ganz negativ — in Bezug auf die Prinzipien, namentlich was das Angeborensein gewisser „praktischer Ideen" betrifft. In Bezug auf das Resultat hingegen trifft er mit ihnen insofern zusammen, als er das, was Jene als angeborene Triebe der Natur aufstellten, durch Erfahrung und Reflexion allerdings auch im Menschen entdeckt und in seinem „göttlichen Gesetze", das er von Gott durch die angedrohten Strafen des Jenseits „erzwingen" läßt, aufnimmt und verarbeitet. Die göttlichen Strafen des Diesseits treten bei Locke, der sich auf die Erfahrung beruft, wesentlich zurück!

Ebenso negativ verhält sich Locke gegenüber Spinoza's ethischen Anschauungen. Das Sittliche ist zwar auch ihm ein nothwendiges Naturgesetz. Während es aber nach Spinoza dem Menschen von Gott anerschaffen ist in Bezug auf die „Passionen", und es hier keinen freien Willen geben kann, gibt es bei Locke auch hier nichts angeborenes Geistiges, sondern überall nur angeborenes Sinnliches, und wird das Geistige außerhalb des eigentlich philosophischen Standpunktes unvermittelt und als unmittelbares Bewußtsein als im Menschen lebend vorausgesetzt, — d. h. was nicht philosophisch erklärt werden kann und doch angenommen werden muß, wird einfach empirisch aufgenommen und behauptet. Das Verhältniß des locke'schen und des spinozischen ethischen Gesetzes zum Menschen ist, daß dort der Mensch sich aus Egoismus „freiwillig", wenn auch nicht „frei" demselben fügt, hier aber er sich fügen muß.

Auch in Bezug auf die Kunst und Wissenschaft der Pädagogik hatte Locke's Zeit ein doppeltes Gesicht. Wie die Objecte der Theologie, der Moral, der Rechts- und Staatswissenschaft, so wurde auch der Gegenstand der Erziehungslehre einerseits ganz äußerlich behandelt, andererseits begann der Naturalismus und Realismus sich Bahn zu brechen. In ersterer Beziehung war es in der Handhabung der Erziehung nicht weniger als in den andern Sphären auf Dressur abgesehen. In den höhern Ständen florirte die Dressur durch französische Abbé's und Bonnen, in den mittleren die Dressur durch eine steife Schulphilologie, die Beschränkung des Unterrichts auf trockene Sprachförmlichkeiten mit Vernachlässigung der realistischen Seite nicht nur des Wissens überhaupt, sondern auch des Stofflichen der fast ausschließlich betriebenen Alterthumswissenschaft. Eine reine Verstandescultur, die auch das Verhältniß zwischen Schüler und Lehrer zu einem nur äußerlichen, aller

sittlichen und gemüthlichen Einflüsse der letztern baaren machte. Ein grammatisch-pädagogischer Kamaschendienst.

Auch das allmälig durchdringende realistische und naturalistische Bestreben war Anfangs in der jener Zeit eigenen Form der Aeußerlichkeit und Dressur aufgetreten, namentlich in den Jesuitenschulen, wo man es besonders auf neue Uebungsmethoden und auf Vielheit der Unterrichtsgegenstände abgesehen hatte, während hingegen die Jansenisten in Portroyal*) so wie die Väter des Oratoriums vorwiegend der Erweckung geistiger Selbstständigkeit und sittlicher Reinheit Bahn zu brechen suchten. Komenius hatte bereits auf Vereinigung des realistischen und des grammatischen Unterrichts wenigstens in der alten Philologie und auf größere Berücksichtigung der eigenthümlichen Bedürfnisse des Kindesalters gedrungen. A. Varet hatte eine Anweisung zur frühsten Kindererziehung geschrieben, P. Nicole auf das Verhältniß zwischen geistiger und sittlich-religiöser Bildung aufmerksam gemacht.

Alles dieß waren aber im Verhältniß zu den allgemein verbreiteten Ansichten der Zeit nur vereinzelte Bestrebungen. Die Literatur mußte sich erst dieser Richtung bemächtigen und in der jetzt immer beliebter werdenden leichten und allgemeinverständlichen Weise darüber „raisonniren", wenn dieselbe maßgebend werden sollte.

Auch hier folgte Locke in seiner kleinen Schrift „über Erziehung" nur dem allgemeinen Zuge der Zeit, welche sich von ihren starren und steifen Fesseln auch in diesem Gebiete loszumachen suchte. Montaigne und Charron hatten schon Aehnliches ausgesprochen, aber mehr nur beiläufig, als speciell

*) Eine aus dem Schooße dieser Gesellschaft hervorgegangene Schrift „über die Mittel den Frieden unter den Menschen zu bewahren" wurde von Locke lebhaft empfohlen.

auf die Erziehungsgrundsätze eingehend. Die hier einschlagenden Ansichten Locke's sollten daher viel bedeutender wirken, als er selbst es ahnte.

4. In Bezug auf die Rechts- und Staatsphilosophie.

Bacon hatte wie von der Vergrößerung des menschlichen Wissens, so auch im Sinne des weltumsegelnden Englands von der Vergrößerung des Staates gelehrt, nachdem Machiavelli sich mit einer Lehre von der Erhaltung oder Verbesserung desselben begnügt hatte. Die Souveränetät des Volkes war früher schon von Franzosen, Spaniern und Engländern gelehrt worden. Bacon läßt diese Lehre unberührt. Das England seiner Zeit hatte keine Ursache, sich damit zu beschäftigen. Hingegen lehrt er, daß Reformen der Gesetzgebung aus dem Volke selbst hervorgehen und nicht nur durch schulgelehrte Juristen und Philosophen vorgenommen werden sollen. Gesetzgebung wie Regierung sollen das sittliche Glück der einzelnen Bürger wie die allgemeine Gerechtigkeit und das öffentliche Wohl im Auge haben. Hauptzweck des Gesetzes sei des Bürgers Schutz, vom öffentlichen Rechte hänge das Privatrecht ab, jenes erstrecke sich auch auf die Religion und den Wohlstand der Nation. Es ward also nicht nur auf die Sphäre des eigentlichen Rechts, sondern auch auf Nationalökonomie und Volkswirthschaft aufmerksam gemacht. Eigentliche Rechtsprinzipien stellt Bacon nicht auf; Rechtsphilosophie und Ethik verschwimmen in einander: beide beruhen auf praktischer Menschenkenntniß.

Erst einige Jahrzehnte nach Bacon tritt Hugo Grotius auf, nicht sowol als Begründer, denn als erster Anfänger des Naturrechtes. In praktischer Beziehung darf er hingegen wol als Begründer des Völkerrechts angesehen werden. Grotius ist mehr Rechtsgelehrter, als Philosoph, und mehr

Eklektiker, als Systematiker. Seine Lehre entbehrt eines einheitlichen Prinzips. Sie ist mehr ein verdünnter Auszug aus dem römischen Rechte, als eine selbstständige Begründung. Sein Hauptverdienst war die Befreiung der Rechtslehre von theologischen und scholastischen Einflüssen. Die Vernunft ist ihm das höchste Prinzip. Mit ihr verfährt er, wie bemerkt, so, daß er bald Dieses, bald Jenes als den „vernünftigen" Grund der verschiedenen bestehenden Rechte angibt: Bedürfniß und Nutzen, Menschenliebe und Geselligkeit, freiwilliges Uebereinkommen und höhere Machtstellung. Er unterscheidet auch zwischen Rechten die aus der Vernunft und Rechten die nicht aus der Vernunft entsprungen sind und die doch beide Anspruch haben auf Geltung. Besonderer praktischer Erfolge erfreuten sich, wie erwähnt, seine Bestrebungen, die Nothwendigkeit eines nach Rechtsgrundsätzen geregelten Verhältnisses und Verkehrs zwischen den verschiedenen selbstständigen Staaten nachzuweisen — ein Punkt, den Locke zum — obwol vernünftigen — „Naturzustande" rechnet und dem Wirkungskreise der „föderativen Gewalt" anheimstellt.

Hobbes löste die Aufgabe, auf welche Bacon aufmerksam gemacht hatte. Mit derselben empirisch-naturalistischen Grundanschauung, mit der er die Menschennatur überhaupt und die Moral behandelt, begründet er auch die Rechts- und Staatsprinzipien. Es wurde bereits erwähnt, wie nach Hobbes der Staat gegenüber dem vereinzelten Naturmenschen der einzige Besitzer der Vernunft ist. Schon Bacon hatte die Religion dem Staate vindicirt, und die Politik die auf den Staat angewandte Ethik genannt. Hobbes vindicirt dem Staate auch die Moral. Diese stammt nach ihm zunächst aus der Vernunft, dann aus der Religion. Da der Staat der Träger dieser beiden, so muß er auch Träger der Moral sein. Sowie im vereinzelten Naturmenschen nur die atomistischen Begehren der Lust und Un-

lust gelten, so gilt im Naturzustande überhaupt nur der Einzelmensch. Im Staate kehrt sich das Verhältniß um: hier gilt der Einzelmensch nur gerade so viel, als die Vernunft und die Gesetze des Staates es erlauben. So wie der Staat dem Einzelnen zu wissen thut, was moralisch recht ist, so haben sich die Staatsbürger auch rechtlich und politisch der Staatsvernunft und Staatsmacht zu fügen. Hobbes' Staat, der „große Leviathan", läßt die Einzelnen nicht neben sich aufkommen; sie gehen in ihm auf: er „verschlingt" sie.

In der Frage nach dem Naturzustande gehen Hobbes und Locke weit auseinander. Hobbes ist seinen Prinzipien hier getreuer, als Locke. Der Naturzustand bei Hobbes ist zwar ein Widerspruch in sich selbst; denn er ist ein bellum omnium contra omnes, dessen Zweck doch der Friede Aller ist. Aber das ist eben das Wesen des „Unvernünftigen", nicht nur daß es der Vernunft, sondern daß es sich selbst widerspricht, und die Vernunft kommt ja den Menschen erst im Staate. Locke's vernünftiger Naturzustand widerspricht zwar nicht seinen „Lehren auf dem Standpunkt der Vernunft", hingegen denjenigen auf dem Standpunkte des „Verstandes", den Lehren von der Lust und Unlust. (s. oben.)

Für die praktische Anwendung ergeben sich hieraus wichtige Unterschiede zwischen beiden Philosophen. Wenn der „unvernünftige" Naturmensch erst durch den Staat vernünftig wird, so hat er dem Staate eigentlich auch keine Rechte abzutreten oder zu übertragen. Denn wo keine Vernunft, da ist auch kein Recht. So Hobbes. Ist hingegen der Naturmensch selbst schon vernünftig entwickelt, so hat er dem Staate, den er gründet, nichts zu verdanken, als was er freiwillig und mit Bewußtsein ihm überträgt, auf daß der Staat als Staat nun davon Gebrauch mache. So Locke. Dort wird der Bürger dem Staate gegen-

über so viel als rechtlos, hier kann und darf er ihm zu jeder Zeit das Uebertragene wieder entziehen, wenn es seinem ursprünglichen Zwecke entfremdet, wenn es mißbraucht wird.

Im Weitern begründet Hobbes aus seiner absoluten Staatsmacht die Untrennbarkeit der Gewalten, Locke aus seinem auf der Volkssouveränetät ruhenden Staate die Nothwendigkeit von deren Trennung. Wenn es ferner nach Hobbes auch verschiedene Staatsformen geben kann, die ihren relativen Werth haben, so ist ihm doch die absolute Monarchie die vollkommenste von allen, Locke vielmehr die unvollkommenste, welcher sogar der Naturzustand vorzuziehen ist. Locke preist als die beste die constitutionelle, sowie Rousseau die demokratische. Hobbes plädirt gegen die erste, Locke für die zweite englische Revolution, Rousseau inspirirt die Umwälzung Frankreichs.

Der Tendenz und der Zeit nach näher, dem Prinzip nach ferner als Hobbes steht unserm Philosophen Milton. Auch seine Tendenz ist die beschränkte Monarchie, der Nachweis, daß die Macht des Fürsten nur vom Volke übertragen sei, die stets wieder zurückgenommen werden könne. Von beiden aber unterscheidet sich Milton durch seine ethischen Grundanschauungen. Der Staat ist Milton ein sittliches Gemeinwesen. Er verwirft ausdrücklich die Staatstheorien seiner Zeit, die nur auf den Eigennutz gründen. Milton ist nicht Atomist wie Hobbes, aber auch nicht Philosoph wie Locke. Seine Lehre trägt das Gepräge zugleich eines tiefen christlichen und eines an den großen Weisen des Alterthums aufgenährten sittlichen Geistes. Ein ideales Streben und reinste Liebe durchweht Alles, was der Dichter des „Verlorenen Paradieses" geschrieben hat. Von der Hypothese eines bewußten Uebereinkommens zur Gründung des Staates ist auch er nicht frei. Aber weniger schroff ist Alles bei ihm aufgefaßt, als bei den strengen Theoretikern und Systematikern; dafür ist

er aber auch weniger scharf in seinen Unterscheidungen. Im Naturzustande waren die Menschen weder unvernünftig, noch in einem Kriege Aller gegen Alle. Aber es fielen einzelne Gewaltthaten vor und das trieb zur Gründung des Staates. Das Volk jedoch, da es ursprünglich frei, wollte sich durch diesen Vertrag nicht einem Einzelnen überliefern, welcher sich ja als ein schlechter oder thörichter Mann erweisen könnte. Vielmehr stellte es Gesetze auf und beschränkte die Macht seines Herrschers, auf daß vor Allem Gesetz und Vernunft und erst in zweiter Linie der Fürst über das Volk herrsche.

Ueber der positiven Gesetzgebung steht aber das allgemeine Naturgesetz. Dieses ist nichts Anderes, als die Vernunft selbst, die bei Milton nicht nur, wie bei Hobbes, das beim Einzelnen auf Selbsterhaltung, beim Staate auf äußere Zweckmäßigkeit gerichtete Streben ist, sondern das mit der Religion im engsten Zusammenhange stehende sittliche Wesen des Menschen selbst ist. Die Basirung des Staates auf die Uebertragung der ursprünglichen Rechte des souveränen Volkes zum Zwecke einer ächt liberalen Regierung wird von Milton noch durch ein anderes, von Hobbes übersehenes, Prinzip motivirt. Milton bemerkt nämlich, ohne Zweifel gestützt auf Platonische Anschauungen, daß die Mittheilung von Tugenden etwas Schöpferisches sei, daß also der Mittheilende durch seine Gabe nichts verliere, sondern, obwol er sie auf einen Andern verpflanze, doch immer noch selbst reicher an derselben sei, als der Empfangende, ja durch diese Entäußerung selbst noch reicher werde, als er bisher gewesen. Die vom Volke dem Fürsten auf solche Weise übertragene Gewalt, als Tugend oder Vortrefflichkeit genommen, verbleibe also deßwegen dem Volke doch. Erweise sich dann der Herrscher als leer von jenen Tugenden, so seien sie doch dem Volke geblieben. Die Uebertragung sei also keine unbedingte und absolute.

Das Gegentheil von alle dem hatte Hobbes gelehrt. Daß alle Naturmenschen sich ihrer Rechte entäußern, sei so viel als ihre Rechte auf einen Dritten übertragen. Da aber diese Uebertragung nicht nur eine allseitige, sondern auch eine wechselseitige sei, d. i. da sie Jeder nur unter der Bedingung abtrete, daß auch die Andern desgleichen thun, so sei der hieraus entstandene Vertrag bindend für Jeden, unveränderlich und unwiderruflich.

Die Hervorhebung des schöpferischen Momentes in der Mittheilung und Uebertragung von Rechten, resp. Tugenden ist wol die wesentlichste Einwendung gegen die auf Eigennutz gegründeten Vertragstheorien, und hätte weittragende Folgen haben können, — wenn dieser Moment überhaupt auch philosophisch prinzipiell schon hinreichend hätte begründet werden können. Ja es war dieß ein tiefer gründendes Prinzip, als selbst das des Wohlwollens und der Liebe; denn es lag selbst diesem zu Grunde. Aber der Entwickelungsgang der Philosophie mußte erst noch viele Windungen durchmachen, um diesem Prinzip die jetzt noch zu früh und in zu unreifer Form beanspruchte Geltung einzuräumen. Der prinzipielle Unterschied zwischen vorwiegend geistiger oder vorwiegend sinnlicher Auffassung des Lebens als eines entweder auf Erhöhung, schöpferische Mittheilung und Förderung oder auf bloße Selbsterhaltung und eigennützige Vergesellschaftung gerichteten zieht sich übrigens, wie hier, so überhaupt durch die ganze Lehre der beiden Gegner hindurch.

Alle Gedanken Milton's, wenn von dem soeben berührten specifisch geistigen und ethischen Momente abgesehen wird, finden sich bei Locke wieder. Eine Seite aber hat Jener übersehen: die erfahrungsmäßigen politischen Zustände, d. i. das Volk selbst, nicht nur die Herrscher. Er dachte nur auf Mittel gegen die Mißbräuche der letztern, nicht aber gegen die Ueberflu-

thung der rohen Masse. Volk, Staat und Fürst wollte Milton zur höchsten Stufe ethisch-politischer Vollkommenheit entwickeln. Er achtete dabei aber zu wenig der gemeinen Wirklichkeit des Lebens, welche weit entfernt war, jene erhabenen Wünsche sich erfüllen zu lassen. Freilich konnte man sagen, Hobbes habe diese Seite genugsam hervorgehoben.

Von Einfluß auf Locke's Lehre mögen auch des Deutschen Pufendorf naturrechtliche Schriften gewesen sein. Dieselben werden, wie die von Hugo Grotius in Locke's Schrift über Erziehung und anderswo ausdrücklich zum Studium empfohlen. Pufendorf theilt mit H. Grotius sowol das Prinzip der Geselligkeit im Gegensatz gegen die Hobbes'sche Lehre, als auch den Mangel an einer einheitlichen Durchführung desselben. Die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die Mitmenschen sind die drei Prinzipien des Naturgesetzes, die jedoch nicht consequent durchgeführt werden. Eigentlich ist die Furcht Gottes die Quelle von allen Pflichten überhaupt. Alle jene drei Prinzipien sollen sich aber gegenseitig beschränken, damit ein richtiges Verhältniß derselben untereinander zustande komme. Das Naturrecht bezieht sich nur auf die äußerlichen Verhältnisse der Menschen zu einander, die Lehre von den Bürgerpflichten hingegen geht auch in die innerliche Sphäre ein. Beide haben zu ihrem obersten Grundsatz die Geselligkeit des Menschen. Gegenüber den positiven Gesetzen ist der deutsche Graf von Pufendorf trotz seiner Sarkasmen sehr schüchtern: die Ursache der Verpflichtung gegen dieselben ist die Macht des Herrschers; das Gebot des Gebieters gibt auch einer zweifelhaften Handlung das Prädikat des Guten und Gerechten. Daneben steht unvermittelt die auf den Willen und die Macht Gottes basirte Verbindlichkeit des Naturgesetzes. Die Einflüsse des Grotius auf Pufendorf sind unverkennbar. Aber was jenen auszeichnete, eine reiche Lebenserfahrung und große Kenntniß der Geschichte, das ersetzt

dieser nur schwach durch seine Breite und Weitschichtigkeit. In Beziehung auf die freisinnige Durchführung ihrer Prinzipien läßt sich bei Locke, Grotius und Pufendorf dieselbe Stufenfolge wahrnehmen wie bei ihren respectiven Nationen: England, Holland, Deutschland.

Auch der Theorie von der väterlichen Gewalt zur Begründung der fürstlichen Souveränetätsrechte hatte Milton seine Aufmerksamkeit geschenkt. Die Macht des Königs, sagt er, sei nicht zu verwechseln mit derjenigen des Familienvaters, wie von Einigen behauptet worden. Denn die des letztern sei eine Macht über von ihm selbst Erzeugte, das Volk aber sei nicht vom König erzeugt, sondern umgekehrt dieser vom Volke. Auch Locke hat dieser Theorie seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt, indem er sie bekämpfte. Die Theorie von der väterlichen Gewalt des Fürsten mag wol aus dem Bedürfniß entstanden sein, zwischen jenen den Menschen gar zu düster und herzlos auffassenden Theorien, deren Repräsentant damals Hobbes war, und den mehr idealistischen Lehren zu vermitteln, die aus einem den Menschen höher stellenden Prinzipe schöpften, dafür aber zu Consequenzen gelangten, die jenen Fürsprechern der „väterlichen Gewalt" nicht convenirten. Man wollte eine Begründung der absoluten Gewalt; aber man wünschte ihr den Nimbus des Wohlwollens und des gegenseitigen Vertrauens zwischen Fürst und Volk zu retten. Es war eine Vermittelung zwischen den Idealisten und Realisten im Interesse des Absolutismus, — eine Vermittelung jedoch, die nicht weiter reichen konnte, als dieses nach Zeit und Ort engbegrenzte Interesse. Für die Wissenschaft selbst hat sie daher auch in der Zeit, von welcher hier die Rede, keine Bedeutung und wir haben deßwegen den Streit Locke's mit Filmer in dem ersten Kapitel abgehandelt, wo von den persönlichen Verhältnissen unseres Philosophen die Rede war.

Cudworth endlich, der einzige Idealist, der hier in Betracht kommt, hatte die Lehre Hobbes' dahin ergänzt, daß er als Prinzip der Rechts- und Staatslehre, wie der Moral, die individuelle Liebe, die Sorge für das Ge minwohl und die gegenseitige Hülfe und Unterordnung aufstellte. Seine Lehre blieb aber zu unbestimmt in Bezug auf die Ableitung der gegenseitigen Rechte und Pflichten im Einzelnen.

Ob Spinoza's Tractatus politicus auf Locke eingewirkt, dürfte wol mit Recht bezweifelt werden. Zwar konnte unser Philosoph mit den Schriften des großen Niederländers nicht unbekannt geblieben sein; positive Anhaltspunkte fehlen hier aber, soweit unsere Quellen reichen, gänzlich. Dazu kommt, daß die naturrechtlichen und politischen Anschauungen Spinoza's von den Hobbes'schen stark beeinflußt erscheinen, so daß sich wol sagen läßt: was Spinoza Eigenes hinzugethan, widerstrebt Locke prinzipiell, und was jener von Hobbes hatte, das bezog Locke direkt von der Quelle. In Bezug auf die Tendenz steht Locke aber Spinoza viel näher, als Hobbes: auch Spinoza tendirt auf eine freie Staatsform.

Viel Aufsehen erregte gegen das Ende des 17. Jahrhunderts die Schrift Algernon Sidney's „Discourses concerning government", welche jedoch erst veröffentlicht ward, nachdem das Haupt des Verfassers 1683 der Restauration zum Opfer gefallen war. Sidney hatte thätigen Antheil an der Revolution genommen und war, bevor er zur schriftstellerischen Vertheidigung seiner politischen Grundsätze gelangte, als gefährlicher Parteimann und unbequemes Talent durch den Henker Sr. Majestät unschädlich gemacht worden. Desto mehr wurden nun seine Schriften gelesen. Seine Lehre entbehrt jedoch des eigentlich philosophischen Gehaltes, sie geht weder auf die letzten Gründe zurück, noch trägt sie in ihrer Form ein eigentlich wissenschaftliches Gepräge. Desto kühner treten aber die

Gedanken selbst vor das Publikum einer Zeit, in welcher der Druck der Restauration mit ihren Solidaritäten zwischen Staat und Kirche alle Errungenschaften der Revolution auf immer vernichtet zu haben schien. Sonderbar genug daher, daß Locke diese Schrift nur dem Namen nach kannte, wie er in einem, ein Jahr vor seinem Tode diktirten Aufsatze ausdrücklich bemerkt.*) Von Einfluß auf Locke's politisch-naturrechtliche Lehren konnte also diese Schrift nicht sein. Hingegen charakterisirt sie die Färbung der Zeit, in welcher Locke lebte und schrieb, und wir geben daher hier einige Hauptgedanken derselben wieder.

So wie die erste Abhandlung Locke's „über die bürgerliche Regierung", so ist auch die Schrift Sidney's zunächst gegen die absolutistische Theorie Filmer's gerichtet und ein Protest gegen den Mißbrauch der patriarchalischen Anschauungsweise zu Gunsten roher Fürstengewalt und bigotter Pfaffenherrschaft. Sidney verficht den Satz, daß die Völker das ursprünglichste Recht haben, die Form der Regierung zu bestimmen und daß nur gegenseitiges Uebereinkommen das Recht zur Herrschaft begründe. So habe auch das Volk allein in letzter und höchster Instanz zu entscheiden, was zu seinem Heile diene, was nicht. Ein Fürst, der durch seine Tugenden sein Volk beglücke, habe allerdings Anspruch auf Dankbarkeit und Verpflichtung von Seiten des letztern — das werde Niemand bestreiten und somit auch Niemand ihm diese verweigern. Daraus folge aber offenbar noch lange nicht, daß jeder Fürst solche Ansprüche besitze. Denn da müßte erst bewiesen werden, daß auch wirklich jeder jene Tugenden besitze. Alle Rechte der Fürsten beruhen nur auf einem abgeschlossenen Vertrage der sämmtlichen Mit-

*) Locke, Some Thoughts conc. Reading etc. Works Vol. II, p. 408: „the latter of these (sc. Sidney's „Discours. on Governm.") I never read."

glieder eines Volkes. Wenn aber derjenige, der auf diese Weise die fürstliche Gewalt erlangte, seinen vertragsmäßigen Pflichten nicht nachkomme, so hören damit auch seine Rechte auf. Die einzige Sanktion des Gehorsams sei das Gesetz, und zwar das Gesetz, das auf der allgemeinen Vernunft beruhe, welcher alle Nationen zu allen Zeiten gleichen Gehorsam und Achtung schuldig seien. Diese allgemeine Vernunft sei auch der einzige Maßstab zur Erkenntniß, ob ein Fürst seine Pflichten thue oder ob er durch Verletzung derselben sich seines Amtes und Thrones unwürdig gemacht habe. Durch dieses Naturgesetz der Vernunft sind die Fürsten zunächst zur Beobachtung jener obersten Richtschnur verpflichtet, daß das öffentliche Wohl der Grund sowol als der Zweck aller ihrer Handlungen sein solle. Zur Rechtfertigung der ersten Revolution sagt Sidney, es sei wohl zu unterscheiden zwischen dem Gehorsam der Einzelmenschen und dem Gehorsam eines ganzen Volkes. Denn das letztere könne zu keinem andern Gehorsam verpflichtet sein, als der nach seinem eigenen Urtheil mit dem allgemeinen Wohl verträglich sei. Rebellion sei an und für sich weder gut noch übel, sondern es komme auf deren Ursache an. Bürgerkrieg sei eine Krankheit, Tyrannei aber der Tod eines Staates. Darum besser durch jene diesem vorbeugen, als sich freiwillig dem Tode weihen.

Das Buch Sidney's ist äußerst beredt, seine Raisonnements sind glänzend und sein Zweck, die Rechtfertigung der ersten englischen Revolution vor dem Richterstuhl der Vernunft, mochte um so leichter erreicht werden, als es überall an den noch frisch lebendigen Eindruck der Restauration und die fürstlichen Gewaltthaten anknüpfte. Was dem Buche an philosophischer Tiefe und Form fehlt, die Begründung auf ein Naturgesetz der Vernunft, das finden wir dann von Locke geleistet.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war überhaupt eine ungewöhnlich zahlreiche Literatur über naturrecht-

liche Gegenstände aufgetaucht, — eine Folge der revolutionären Stürme in Staat und Kirche. Als noch zu Locke's Lebzeiten erschienen und Aufsehen erregend, aber nicht mehr von ihm benutzt, erwähnen wir schließlich, ohne weiter darauf einzugehen, Peter Paxton's „Civil Polity. A treatise conc. the nature of government" (Lond. 1703).

Zweiter Abschnitt.

Allgemeiner Charakter von Locke's
Theorien und Lehren.

Sechstes Kapitel.

Allgemeiner Charakter von Locke's Verstandestheorie.

Locke gehört unstreitig zu den Philosophen ersten Ranges. Er fühlte den ganzen Umfang der Aufgabe der Philosophie und seine Lehre durchdringt namentlich der große Gedanke, daß alle Factoren des Bewußtseins vom höchsten bis zum niedrigsten organisch einander bedingen und gleichsam solidarisch unter einander verpflichtet sind. Damit war, der Intention nach, nicht nur alle Einseitigkeit des Vorgehens ausgeschlossen, sondern auch die Forderung gestellt, auch die kleinsten Vorgänge im Bewußtsein, in ihrer wesentlichen Bedeutung für das Ganze zu würdigen. Im Gegensatz zu den erhabenen aber alles Besondere vernichtenden Abstractionen eines Spinoza und analog der Betonung der „kleinen Perceptionen" durch Leibnitz ward ihm die Untersuchung der vorwiegend sinnlichen Seite des Bewußtseins, so weit sie die Analyse der Begriffe betrifft, bis in die kleinsten Einzelheiten hinein, aber doch stets mit Berücksichtigung ihres letzten Zweckes zur wesentlichen Aufgabe. Und ließ dieser empirische Standpunkt seine Beobachtungen sich zwar bis in's Einzelnste hinein zersplittern, so führte er ihn andererseits zu jenem großen Reichthume logischer und psychologischer Wahrneh-

mungen, welche ihn, geleitet von seinem überall auf's Praktische gerichteten Streben, zum eigentlichen Nationalphilosophen der Engländer machte.

Die vorwiegend praktische Seite seiner Philosophie beurkundet sich in dem von ihm stets geltend gemachten Zwecke derselben, das Bewußtsein über sich selbst aufzuklären, damit es zum vollkommenen Werkzeuge des Menschen werde, dessen höchste Bestimmung ein vernünftiges und glückliches Leben in dieser, und ein seliges in jener Welt sei. Sein „Versuch über den menschlichen Verstand" soll eigentlich nur Mittel sein, jenen Zweck, den Zweck aller Philosophie als solcher, zu erreichen, nämlich das Menschenleben im Allgemeinen zu erkennen, wie es ist und wie es sein sollte, um aus dem unorganischen, zerrissenen Zustande (der ja eben die Philosophie in's Leben ruft) in einen organischen und harmonischen zu gelangen.*)

Wenn wir daher sagen, der Zweck von Locke's Philosophie sei ein ethischer, sein Mittel aber ein empirisches, so sagen wir damit nichts Neues; denn als Empiriker ist Locke eben so bekannt, wie es bekannt ist, daß es überhaupt keine Philosophie gibt, die diesen Namen verdient, die nicht einen ethischen Zweck verfolgte, mag sich dieser auch zuweilen etwas verbergen. So ist denn auch dem Empiriker Locke die Moral die höchste Aufgabe aller Philosophie und obgleich er darüber wider Erwarten Weniges bringt, so bieten doch seine beiden Schriften über den Verstand, von denen die eine vorwiegend theoretisch oder, wie er selbst sich ausdrückt, „historisch die Thätigkeit desselben, wie er einmal thatsächlich ist", erforscht, die andere die Mittel untersucht, die angewandt werden sollten, die Thätigkeit des Verstandes zur Gesundheit zurückzuführen — oft einen reichern Schatz

---

*) Vergl. Essay I, 3.

**) Conduct §. 41.

dessen, was zu einem moralischen Leben nothwendig ist, als manche dicke moralische Systeme der dogmatisch abstracten Philosophen. Wir finden hier namentlich auch viele bedeutende Winke über den innern intellectuellen und moralischen Verkehr des Menschen mit sich selbst.*)

Bacon hatte mit dem ganzen Vorrath der Erkenntnisse, der Bildung und den Einbildungen seiner Zeit gebrochen. Er hatte dies Alles für vorgefaßte Meinungen erklärt und von vorn anzufangen geheißen. Er wollte Alles *selbst* erfahren, und dies sollte allein nur durch den natürlichen Verstand geschehen. Er ging ganz naiv mit diesem natürlichen Verstande zu Werke, ohne zu untersuchen, was er eigentlich sei. Sein Zweck war die Erfindung, die Erkenntniß der Naturgesetze. Den natürlichen Verstand konnte jeder haben und gebrauchen, wenn er sich nur der angebornen wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Einbildungen entschlug. So mußte der natürliche Verstand, weil er ein *natürlicher* war, *von selbst* zum Vorschein kommen.

Locke untersuchte nun das Wesen eben dieses natürlichen Verstandes, von welchem er voraussetzt, daß er allein auf der Erfahrung beruhe. Die Beweise die er für diese Voraussetzung gibt, sind empirischer, nicht nothwendig wahrer Natur: Er dreht sich hier im Kreise. Schon Bacon hatte es eigentlich ausgesprochen, daß es keine angebornen Ideen gebe. Dieser Schlußsatz bildet Locke's Ausgangspunkt.**)

Wie bei Bacon, so finden wir auch bei Locke jenen verständig-nüchternen, auf das Praktische gerichteten Sinn, der an die alten Römer erinnert. Die Verhältnisse der Dinge ergründen, und nach ihnen, nicht nach dem subjectiven, unmittelbar vorliegenden Begehren sich richten, überhaupt Zweckmäßigkeit in sei-

*) Vergl. Ess. II. 17, 24. Conduct §. 45.

**) Vgl. K. Fischer's „Bacon." Seite 409. 410.

nem Handeln anstreben, so daß die größte „Lust“ darin besteht, sein Thun so nach den objectiven Verhältnissen einzurichten, daß wir, während wir ihnen zu dienen scheinen, sie beherrschen, indem wir zuletzt unsern Zweck, den wir freilich Anfangs nur in weiter Ferne erblicken und der daher in uns nur wenig „Unlust“, d. i. nur ein schwaches Begehren darnach zu erregen vermag, erreichen, — das ist bei Locke sowol als bei Bacon ein wesentliches Augenmerk — bei diesem in Bezug auf die Natur, bei jenem in Bezug auf die Menschenwelt.

Das ist es, was Locke meint, wenn er sagt, man müsse ein abwesendes Gut so lange betrachten, bis uns endlich ein Begehren darnach erwachse und wir größere „Lust“ empfinden, diesem nachzustreben, als einem unmittelbar gegenwärtigen. Das ist englischer praktischer Sinn, während es eine specifisch deutsche Unart ist, Begehren in sich fortlebend zu dulden, ohne den Versuch zu machen, sie zu befriedigen.

Aber wie im alten Rom der Verstand vor der Vernunft als der Harmonie zwischen Denken und Fühlen vorherrscht, so auch hier. Der Verstand in seiner Isolirtheit kann das Wesen der Erhöhungsbegehren (das Ethische) nicht begreifen, weil er überall nur Objectives, sinnlich Bestimmtes und Vereinzeltes, nicht aber das Subjective, Innerliche und Spontane und zu Totalitäten Umfassende und Bindende sieht. Letzteres ist Sache der Vernunft. Wie daher das alte Rom seine Religion und sein ganzes ethisches Leben nach dem verständig erkannten praktischen Nutzen bildete und gestaltete, so hat auch Locke seine Ethik auf das Prinzip der Nützlichkeit (Glückseligkeitslehre) gestellt.

Dieses Vorherrschen des Verstandes über die Vernunft zeigte sich nach seinem wahren Wesen erst ganz deutlich in der Fortbildung der Locke'schen Lehre. Wenn wir die menschlichen, subjectiv-objectiven, geistig-sinnlichen Dinge nur mit dem Gefühle betrachten, so führt dieß zum Unverstande; betrachten wir

sie aber nur mit dem Verstande, so führt es zur Frivolität und zum Materialismus, zur Gefühllosigkeit. Letzteres geschah bei den französischen Nachfolgern Locke's.

Der Standpunkt der Philosophie seiner Zeit erlaubte es Locke nicht, die Unmöglichkeit seines Beginnens einzusehen, gegenüber den abstrakten Systemen seiner Vorgänger, die durch möglichst umfangreiche Begriffe, durch die man mit einem, vielen Dingen gemeinsamen Merkmale alle diese Dinge gleichsam zu fangen und ihrem Wesen nach zu durchdringen vermeinte, das empirische Wissen zur nothwendigen Wahrheit und so zur gesunden Einwirkung auf das praktische Leben zu erheben.

Der nicht zu beseitigende Schein der Empirie, ihre stets nur mögliche Wahrheit sollte durch Entfernung der Sinnestäuschungen, des Mangels an Aufmerksamkeit, der Leidenschaften u. s. f. aufgehoben werden. Locke spricht es öfters aus, wenn der Mensch den Verstand so gebrauchen würde, wie er gebraucht werden kann, so würde er zwar nicht allwissend werden, aber er würde zur höchsten Wahrheit gelangen, deren er seiner Natur nach fähig ist. Man sieht, wie hier der Empirismus in den Skepticismus überzugehen droht. Aber eben durch dieses scharfe Eingehen auf das sinnliche Gebiet förderte Locke die Erkenntniß der Wesensbestimmungen desselben überhaupt, wie es in seinem Verhältniß zum Geistigen dieses in mannigfaltigster Weise bald positiv, bald negativ bestimmt.

Das ursprüngliche, wesentlich philosophische Begehren nach Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniß lebt in der ganzen Philosophie Locke's, aber es wird ihm auf seinem empirischen Standpunkte zu einem Begehren nach bloßer Vollständigkeit, soweit es in letztem Endzweck die praktische Bethätigung erheischt. So findet er neben dem ertödtenden Gewohnheitsleben und den Leidenschaften als dritte Hauptquelle des übeln Gebrauchs des Verstandes die individuelle Beschränkt-

heit, d. i. den „Mangel an einem weiten, umfassenden Sinn, an einem vollen Blick für Alles, was mit einer Frage zusammenhängt und für deren Entscheidung von Wichtigkeit sein mag"; „wir sehen blos theilweise, wir erkennen blos stückweise und darum schließen wir auch nicht richtig von unserm beschränkten Standpunkte aus". Und da ein Jeder von seinem besondern Standpunkte aus seine besondern Ansichten über ein Ding haben muß, so ist es weder undenkbar, noch geht es über die Kraft des Menschen, zu untersuchen, ob nicht ein Anderer Begriffe von Dingen habe, die ihm selbst entgangen sind und von denen seine Vernunft Gebrauch machen würde, wenn sie seinem Geiste zugänglich würden.*) Wer findet hier nicht eine Aufforderung zu dem, was später die französischen Encyklopädisten zu leisten versuchten. Aber bei Locke wird dieses an sich erfolglose Streben nach einer Erschöpfung des empirischen Wissens durch seinen auf's Praktische gerichteten Sinn zusammengehalten und gemäßigt; denn er meint damit doch eigentlich nur, daß jeder Mensch sich eine seinen besondern Lebenszwecken entsprechende Vielseitigkeit, resp. Vollständigkeit seiner Gesichtspunkte aneigne. Die Nothwendigkeit der individuellen Beschränkung wird aber nur vorausgesetzt und kann philosophisch von dem an sich selbst nur in's Unendliche zersetzenden und in's Unendliche sich zerstreuenden Verstande auch nicht begründet werden: nur die empirische Erfahrung zieht auch hier die philosophisch weder anerkannten noch geleugneten Grenzen.

Locke beginnt sein Hauptwerk, den „Versuch über den menschlichen Verstand", mit der Angabe dessen, was er mit demselben nicht bezweckt: er bezweckt keine Untersuchung der „physikalischen oder der metaphysischen Beschaffenheit des Geistes", noch will er untersuchen, ob die „Ideen" in ihrer „Formation"

*) Conduct §. 3.

von der Materie abhängen, oder nicht. Alles dieß liegt außerhalb seines Zweckes.

Vielmehr will er die Geistesfähigkeiten betrachten, insofern sie sich mit ihren Objecten beschäftigen, er will den Weg untersuchen, auf dem wir zu unsern Vorstellungen oder Ideen gelangen. Dieser Weg ist aber nach Locke kein anderer, als die Erfahrung. Locke geht von der Voraussetzung aus, daß die Erkenntniß nur Erfahrung sei. Den Gegensatz hierzu bildete damals die Behauptung, daß ein Theil der Erkenntniß „angeborene Ideen" seien.

Die Beweisführung nun, daß es keine angeborenen Ideen gebe, bildet den Inhalt des ersten Buches seines „Versuches", und ist des letztern negative Grundlegung, während dessen übrige Bücher eine vorwiegend positive Analyse und Exposition des „Verstandes" oder vielmehr des gesammten Erkenntnißvermögens ist, sofern es als Verstand sich bethätigt, und zwar als erfahrender Verstand.

Damit ist von vorn herein alles Apriorische, wie es später erst von der Philosophie gefunden wurde, als solches ausgeschlossen, während dessen factisch sich dennoch geltend machende Wirkungen von Locke philosophisch auf Rechnung der Erfahrung und zwar, wie sich von selbst versteht, der äußern, vorwiegend sinnlichen, geschrieben werden.

Nach Locke's eigener Eintheilung der Wissenschaften, am Ende seines „Versuchs", in physikalische, praktische und logische, und nach der bereits erwähnten Stelle im Anfang des ersten Buches hat er die erstere Seite aus seiner Philosophie ausgeschlossen und sich nur mit den beiden letztern beschäftigt.

Auf diesem empirischen Wege hofft Locke zur Wahrheit zu gelangen, d. h. „die Grenzen zwischen Meinung und Erkenntniß" festzustellen, die Gesetze der Gewißheit unserer Erkenntniß und die Gründe der so mannigfaltigen Ueberzeugungen der

Menschen zu erkennen. Als seine Methode gibt er an: die Untersuchung a) des Ursprungs der Ideen und des Weges, auf dem wir zu denselben gelangen; b) dessen, was der Verstand eigentlich an diesen Ideen hat und besitzt: ihre Gewißheit, Evidenz und Tragweite; c) endlich des Wesens und der Gründe von Glauben und Meinung, sowie der Gründe und Grade der Zustimmung (1, 1, 3).

Locke geht nicht mit dem Selbstgefühl eines Dogmatisten in diese seine Untersuchungen; gegenüber dem Skepticismus aber bemerkt er, wenn wir auch nicht Alles wissen können, so sollen wir deßwegen doch auch nicht an Allem zweifeln, d. h. nicht meinen, wir können gar nichts wissen; denn das wäre, wie wenn Jemand nicht gehen wollte, weil er nicht fliegen könne. Die Erkenntniß der Grenzen unserer Fähigkeiten sei es ja gerade, die uns sowol vor der Zweifelsucht, als vor der Selbstüberschätzung bewahre (1, 1, 5. 6). Es entspricht diese Bescheidenheit und Selbstbeschränkung ganz dem practischen Sinn, mit welchem Locke, gleich einem Naturforscher, an die Beobachtung seines überall von der vorwiegend sinnlichen Seite angeschauten Gegenstandes geht.

Locke stellt seinen Standpunkt als einen wesentlich empirischen auf, indem er die angeborenen Prinzipien oder Ideen leugnet, weil sie nicht rein als solche erfahren werden können, und weil er andererseits positiv behauptet, daß alle menschliche Erkenntniß allein nur aus der Erfahrung stamme.

Beides hängt auf's engste zusammen: wenn bei unserm Erkennen nichts von Innen kommt, nichts „angeboren" ist, so kommt Alles von Außen, so wird Alles nur erfahren, so sind unsere Erkenntnisse nur Eindrücke der Außenwelt und das, worauf diese gemacht werden, ist „gleichsam weiß Papier"; wir haben zwar ein Wort dafür, wir nennen es die Seele oder den Geist; aber wir wissen nicht, was davon zu halten, wir wissen

nicht, ob dieses Ding, das wir Seele heißen, nicht vielleicht materiell, „vielleicht immateriell" sei? Denn wie können nur äußere, also sinnliche, materielle Eindrücke auf etwas Immaterielles einwirken? — Die Frage scheint hier nahe zu liegen, ob nicht am Ende auch die Seele nichts Angeborenes sei?! was soviel hieße, als: ob denn gar nichts Angeborenes in uns sei? Hier weiß Locke aber eine Antwort. Er gibt allerdings etwas Angeborenes zu. Das sind nämlich die Begehren nach Glückseligkeit; wir werden aber sehen, daß auch dieses Allgemeinste und Höchste, dessen sich der Mensch bewußt ist, nur von der vorwiegend sinnlichen Seite aufgefaßt wird, und daß die Art und Weise, wie er von diesen Prinzipien aus die religiösen und ethischen Dinge ableitet, eben auch nur wieder sich in sinnlichen Kategorien bewegt.

Siebentes Kapitel.

Locke's Ideenlehre.

1. Gegen die angeborenen Ideen.

Die sogenannten angeborenen Ideen, zunächst die „speculativen", sagt Locke, haben weder eine allgemeine Geltung, noch kommt die sehr verbreitete Zustimmung, deren sie sich erfreuen, ihnen allein zu. Auch entsteht die letztere auf einem andern Wege, als dem Angeborensein. Wenn nun solche allererste Prinzipien der Erkenntniß, wie z. B. der Satz der Identität und des Widerspruches, nicht angeboren sind, so werden auch keine andern speculativen Prinzipien oder Maximen mit besserem Rechte auf diese Eigenschaft Anspruch machen können (1, 2, 28).

Noch viel weniger Anspruch haben aber darauf die practischen Prinzipien. Nicht nur fehlt ihnen die allgemeine Geltung noch viel mehr, als den speculativen (was Locke auf's weitläufigste durch die Geschichte und erfahrungsmäßige Darstellung des Menschenlebens zu erhärten sucht), sondern es ist, wenn man hier entgegnet, daß die Menschen, obschon sie dieselben in der Praxis verleugnen, sie doch in ihren Gedanken anerkennen, „sehr sonderbar, angeborne practische Prinzipien anzunehmen, die es nicht weiter bringen, als bloß bis zur theoretischen

Anerkennung. Denn practische, in der Natur begründete Prinzipien sind offenbar dazu da, um werkthätig befolgt zu werden; sonst unterscheidet man sie unnützer Weise von jenen speculativen" (1, 3, 3).

Locke läßt nicht Angeborenes gelten, weil er überall nur von Gedachtem, gewußten Begriffen, oder Sätzen redet. Er hat dabei den Unfug im Auge, welcher eben mit solchen speculativen sowol, als moralischen Sätzen in rationalistisch dogmatisirender Weise getrieben wurde. Er nennt die letztern ausdrücklich „Prinzipien im Geiste, welche Prinzipien der Erkenntniß, insofern sie unsere Handlungen bestimmen, sein sollen". Wären sie in diesem Sinne angeboren, „so müßten wir dieselben als beständig in uns wirkend wahrnehmen". Und weil er damit überall nur fertige, gewußte Sätze meint, so kann er auch von denselben sagen, jedes practische Prinzip verlange einen Beweis, „die Wahrheit aller dieser Regeln hänge von andern, ihnen vorhergehenden Wahrheiten ab, von welchen sie erst abgeleitet werden müssen, was nicht sein könnte, wenn sie angeboren oder soviel als selbstverständlich wären". Daher komme es auch, daß die Gründe, welche man für jene moralischen Regeln anführe, sehr verschieden lauteten und oft ganz unwahr seien. Und wie viele sogenannte „Prinzipien gibt es nicht unter den Menschen, welche als oberste Regeln betrachtet sein wollen und die doch himmelweit von der Vernunft entfernt sind; und wem dies etwa seltsam erscheinen möchte, der braucht nur die Wege in Betracht zu ziehen, auf welchen solche Dinge zu Stande kommen und wie in der Wirklichkeit „„Lehren"", die sich keines bessern Ursprungs rühmen können, als des Aberglaubens einer Amme, oder der Autorität eines alten Weibes, mit der Länge der Zeit zur Würde von Prinzipien der Religion oder der Moral emporwachsen. Wer nämlich darum besorgt ist, seine Kinder „„mit guten Prinzipien zu versehen"", träufelt dieselben in

deren harmlosen und vorurtheilsfreien Verstand (denn weiß Papier nimmt jeden Eindruck auf); der gereifte Mann hält dann diese Sätze, von denen er sich in sich selbst auf keinen Ursprung besinnen kann, „„für Eindrücke Gottes oder der Natur, d. h. für angeboren““. „Bedenkt man nun noch die Macht der Gewohnheit, welche größer ist, als selbst die der Natur, so wird man sich nicht wundern, daß erwachsene Männer sich nicht ernstlich mit der Untersuchung ihrer eigenen Grundsätze beschäftigen werden, besonders wenn einer derselben etwa dahin lautet, daß Grundsätze nicht sollen untersucht werden!“ (1, 3, 3—25.)

Da unter den „angeborenen Prinzipien“ überall Begriffe oder Sätze des Denkens gemeint sind, so kann Locke seine Polemik gegen dieselben auch dadurch weiter zu begründen versuchen, daß er sie in ihre einzelnen Bestandtheile zerlegt und auch von diesen, als gewußten und gedachten Begriffen oder Merkmalen von Begriffen nachweist, daß sie nicht angeboren sein können. Denn: sind die Theile, woraus das Ganze besteht, nicht angeboren, so kann auch das Letztere nicht angeboren sein, „das Ganze kann nicht aus Etwas bestehen, das in den Theilen nicht enthalten ist. Denn, wenn die „Ideen“ nicht angeboren sind, so gab es eine Zeit, wo der Geist auch ohne diese Prinzipien war, aus denen sie bestehen, und dann sind also auch sie nicht angeboren. Bei den neugeborenen Kindern nun finden wir keine Spur von angeborenen Ideen. Wenn es überhaupt angeborene Prinzipien gibt, so ist der Satz des Widerspruchs ein solches; wird aber wol Jemand behaupten, die Ideen der Unmöglichkeit und der Identität, aus denen jener besteht, finden sich in dem Geiste eines Kindes?“

Aber auch nicht einmal die Gottesidee ist angeboren. Denn es gibt nicht nur viele Völker, die keinen Gott verehren, sondern auch ganz in unserer Nähe und mitten unter uns gibt es Leute genug, die an keinen glauben und man würde deren noch

viel mehrere finden, wenn sie sich nicht vor den Gesetzen oder der öffentlichen Meinung scheuten, ihre Ansichten auszusprechen.*) Uebrigens sind auch die Ideen von Gott sehr verschieden bei den verschiedenen Menschen, ja oft geradezu widersprechend. So ist denn die Erkenntniß einer Gottheit zwar die natürlichste „Entdeckung" menschlicher Vernunft, aber keineswegs „angeboren". Wenn es aber diese nicht ist, so wird es kaum eine andere Idee sein (1, 4, 1—17).

Soweit nun Locke das Angeborensein in der Sphäre des Denkens oder der Begriffe bestreitet, ist er vollkommen in seinem Rechte und seine Polemik gegen das rationalistische Dogmatisiren seiner schulgelehrten Zeitgenossen konnte nicht anders als mit großem Beifall von Seiten des „gesunden Menschenverstandes" aufgenommen werden.

2. Der Geist als Tabula rasa.

Eine andere Gestalt gewinnt die Sache da, wo Locke in die tiefern Regionen des Bewußtseins herabsteigen muß, nämlich zu der Sphäre der Selbstgewißheit und der sinnlichen Gewißheit und der sinnlich-geistigen Begehren oder Triebe. Auch hier sucht er das Geistige auf ein Minimum herabzudrücken, d. i. nichts Geistiges als „angeboren" gelten zu lassen, sondern dieses Prädicat nur Demjenigen zuzugestehen, was vorwiegend sinnlicher Natur ist.

„Angeboren" — man erlaube uns den Ausdruck — muß vor Allem das Ich selbst sein, — das ist nun einmal auch Locke nicht möglich wegzudemonstriren. Er läßt an demselben

---

*) Als Muster der verständig trockenen Oberflächlichkeit, mit der L. die Dinge des Erhöhungslebens, des Ethischen behandelt, lese man namentlich 1, 4, 8 und 9.

aber auch nichts übrig, als die leere Selbstgewißheit, soweit sie die Seele, die nur „vielleicht“ immateriell ist, in letzter Instanz verhindert, in’s allgemeine Nicht-Ich überzufließen. Ihr gegenüber läßt er „die Idee von Substanzen“ gelten, welche die mit der Selbstgewißheit parallele, in die helleren Sphären des Bewußtseins hineinragende Gewißheit des Auch-Ich-Seins des Nicht-Ichs, also der eigentlich unentbehrliche geistige Träger der sinnlichen Gewißheit ist. Aber auch sie drückt er auf ein Minimum von Dignität herab, indem er nicht nur sie nicht ausdrücklich als „angeboren“ gelten läßt, sondern auch von ihr sagt, sie sei „gar keine klare Idee“, sondern „wir bezeichnen damit nur eine ganz unbestimmte Annahme von ich weiß nicht was, von einem unbestimmten Substrat derjenigen Ideen, die wir kennen“ (1, 4, 18).

Mit der leeren Selbstgewißheit und der unklaren Idee von Substanzen ist aber diejenige Sphäre, die der Träger des Denkens, des Wahrnehmens, des „Ideen-Habens“ und Wollens sein soll, nicht erschöpft. Soweit wäre noch gar keine „Bewegung“ im Geiste möglich.

Es fehlen noch die Triebe oder Begehren. An diesen nun sieht Locke, seiner Anschauungsweise entsprechend, ebenfalls nur die sinnliche Seite. Geistig, d. h. den Menschen vom tiefsten Innern aus zur Selbstbestimmung befähigend oder „angeboren“ sind nur die Begehren oder Triebe nach Glückseligkeit, und darunter versteht er zunächst ausdrücklich nicht das Begehren nach geistiger, ethischer Wesenserhöhung, sondern nach materiellem Wohlsein.

Wir können also sagen: wäre nicht in allem Sinnlichen wenigstens auch ein Minimum von Geistigem, so hätte Locke das Geistige ganz hinweggeleugnet. So aber muß er ein Minimum übrig lassen, weil er das Sinnliche in seiner Geltung lassen will. Dieses Minimum besteht auch hier, wie bei der lee-

ren Selbstgewißheit, darin, daß diese Triebe an dem Subjecte haften, daß ein Ich der Träger auch dieser sinnlichen Triebe sein muß; und an diesen „Egoismus“ knüpft Locke dann auch, freilich nicht streng philosophisch, den „Glauben“ an einen Gott, der nur unsere Glückseligkeit wolle, indem sein Wille und „sein Gesetz der letzte Grund der Moralität sei.“ (1, 3, 6.)

Mit der geistigen Seite am sinnlich-geistigen Begehren hingegen hält es Locke wie mit den Begriffen und gedachten Sätzen: er leugnet nicht ihre Existenz, aber ihr Angeborensein, d. i. also ihre specifische Geistigkeit oder Absolutheit; sie ist nur auf Erfahrung gegründet: das Gewissen ist nicht angeboren, so wenig als die Idee Gottes. Aber es gibt ein Gewissen, so wie die Idee Gottes die „natürlichste Entdeckung menschlicher Vernunft“ ist.

Das Gewissen, sagt Locke, beweise nichts für das Angeborensein gewisser Ideen oder Prinzipien. Denn „viele Menschen folgen gewissen moralischen Regeln, zu denen sie auf keine andere Weise gelangten, als wie zur Erkenntniß anderer Dinge eben auch. Andere mögen auch zu derselben Gesinnung kommen durch Erziehung, Landesgebrauch; solche Ueberzeugung, mag sie nun wie immer entstanden sein, dient allerdings dazu, das Gewissen in Thätigkeit zu setzen; dieses selbst ist aber nichts Anderes, als unsere eigene Meinung oder Urtheil von der moralischen Rechtlichkeit oder Schlechtigkeit unserer Handlungen“. „Wenn das Gewissen ein Beweis für die angeborenen Prinzipien sein soll, so können sich solche auch widersprechen; denn eine Menge Menschen haben denselben Zug des Gewissens und verfolgen doch das, was andere vermeiden“. „Ferner gibt es moralische Regeln, von denen ganze Nationen nichts wissen wollen, und zwar öffentlich — was doch nicht möglich wäre, wenn jeder Einzelne dieselben als Gesetz anerkennte“. (1, 3, 8. 11.)

Das Gewissen ist also nichts als eine „Meinung", der die Absolutheit durchaus abgesprochen wird. Es ist nichts specifisch Geistiges, der nur möglichen Wahrheit des vorwiegend sinnlichen Erkennens Gegenübertretendes, sondern im Gegentheil: es enthält selbst nur mögliche Wahrheit.

Bei diesem Streben, das specifisch Geistige überall nur soweit es durch Erfahrung zum Bewußtsein kommt, gelten zu lassen und dann auch hier dasselbe nur aus der Erfahrung zu erklären, d. i. es seinem Wesen nach zu einem vorwiegend sinnlichen zu machen, kann selbstverständlich von einer philosophischen Anerkennung des geistigen, nothwendige Wahrheit mit sich führenden Wesens der Gefühle oder Begehren nach Gott, Freiheit und ewigem Leben keine Rede sein.

So bleibt die geistige Seite des Bewußtseins bei Locke dunkel: er leugnet sie nicht geradezu, aber er verwirft alle bisherigen Erklärungen und Begründungen derselben und sucht sie im Gegensatze gegen die letztern auf eine Weise zu erklären, die das zu Erklärende selbst am Ende illusorisch macht.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung, die Locke im ersten Buche seines „Versuchs" führt, ist also in Bezug auf alles Geistige, soweit es selbständig, unabhängig vom Denken im Bewußtsein lebt, ein negatives: es ist dem Menschen nichts dergleichen „angeboren"; was ihm aber unzweifelhaft angeboren ist, das ist die Sinnlichkeit.

Wir haben somit vorläufig als Basis des Bewußtseins gefunden: die leere Selbstgewißheit oder das leere Subject, die sinnliche Gewißheit und als deren Träger die unklare Idee von Substanzen einerseits und die sinnlichen Triebe oder Begehren nach Wohlsein oder Glückseligkeit andererseits. Jenes waren die Resultate der negativen Untersuchung dessen, was man sonst für „angeboren" erklärte, der Rest gleichsam der bei diesem negativen Streben doch noch übrig bleiben mußte; dieses hingegen

war das, was Locke positiv allgemein hinstellt. Im zweiten Buche versucht nun Locke seine Theorie positiv näher zu begründen: wenn nichts angeboren ist, als die sinnlichen Triebe einerseits und die Gewißheit daß ich bin und daß es eine reale Außenwelt gibt andererseits, so frägt sich, wie denn der Mensch zu seinen Ideen komme?

Denn zu jenem Resultate war Locke theils auf rein negativem, theils auf ganz empirischem Wege gelangt: es waren dieß Dinge, die für ihn eigentlich außerhalb des Gebietes der Philosophie liegen. Letztere ist für Locke, wie für seine Vorgänger, durchaus auf das Gebiet des Denkens beschränkt; jene Resultate aber bezogen sich auf Thatsachen außerhalb des Denkens. „Denken" ist für Locke, wenn er streng auf seinem philosophischen Standpunkte stehen bleibt, gleich Bewußtsein überhaupt. Weil er sich aber, wie es das Wesen der Geschichte der Philosophie mit sich bringt, seines Standpunktes nicht klar bewußt sein kann, so spricht er sehr oft vom Bewußtsein, als ob es auch noch Anderes enthielte, als nur Denken. Dieses Andere sollte nur den Weg frei machen zum eigentlichen Gegenstande seiner Forschung. „Da jeder Mensch sich bewußt ist, daß er denkt, und da Dasjenige, womit der Geist, während er denkt, sich beschäftigt, seine Ideen sind, so frägt sich, da wir gesehen haben, daß es keine angeborenen Ideen gibt: wie denn der Mensch zu den Ideen komme?" (2, 1, 2.) Von innen kommen die Ideen nicht, also müssen sie von außen, d. h. aus der Erfahrung kommen.

3. Die Erfahrung und ihre Quellen.

Damit hat Locke den letzten Schritt auf das Gebiet der Empirie gethan und alle weitern metaphysischen Fragen abgeschnitten. Zwar kann er diejenige, welche sich hier zunächst und

unabweislich aufdrängt, nämlich die nach der Quelle der Erfahrung, nicht ganz umgehen. Er spricht von einer „Quelle der Erfahrung", aber er weiß mit derselben nichts weiter anzufangen, weil die Empirie nicht weiter reicht, als zu dem, was bereits diesseits jener Quelle liegt und fertig, dem Verstande wahrnehmbar auftritt.

Entsprechend der im ersten Buche gefundenen Selbstgewißheit und sinnlichen Gewißheit nennt Locke nun auch hier den innern Sinn und die Sinne (in der gewöhnlichen Bedeutung) als die Quelle einerseits der geistigen, andererseits der sinnlichen Ideen. Den innern Sinn erkennt er also an als die Quelle der geistigen Ideen, aber ohne demselben philosophisch Folge zu geben. Denn dieses hätte darin bestehen müssen, nachzuweisen, wie die geistigen Ideen aus dem innern Sinn entstehen.

Abstrahiren wir von dem „innern Sinn" und den Sinnen, welche beide, wie jene zuerst gefundene Selbstgewißheit und sinnliche Gewißheit und Triebe noch außerhalb des philosophischen Gebiets liegen, so erscheint uns, wenn wir uns auf den Standpunkt setzen, wo alles Bewußtsein nur als Gedachtes erscheint, wo also auch die sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen nur insofern für uns in Betracht kommen, als wir sie denken, der menschliche Geist, bevor er denkt, als ganz leer, gleichsam als weiß Papier. „Unsere Beobachtung ist es, die entweder auf äußere, sinnlich wahrnehmbare Gegenstände oder auf die innern Thätigkeiten unseres Geistes, die wir bemerken und reflectiren, gerichtet, unsern Verstand mit allem Denkmaterial versieht. Dieß sind die beiden Quellen der Erfahrung." (2, 1, 2.)

Der philosophische Forschungstrieb geht, auch beim Empiriker, nicht auf die Erklärung der Sinnlichkeit als solcher, sondern, auch wenn er sich mit dem vorwiegend Sinnlichen beschäftigt, auf die Erforschung desselben als eines vom Geistigen

Durchdrungenen und irgendwie, wenn auch noch so wenig von demselben Bedingten, d. h. als eines Bewußten. Die philosophische Empirie hat auch da, wo sie an die äußersten Grenzen des Materialismus gelangt ist, wie bei den französischen Nachfolgern Locke's, immer doch noch wenigstens den „Vorzug der Frivolität", während die Physiologie als solche nie mit Recht „frivol" genannt werden wird. Wenn Locke als Quelle der „Sensationsideen" die Sinne nennt, so wird Niemand von dem Philosophen Locke, der gemäß dem allgemeinen Prinzipe der cartesianischen Periode Alles nur als Gedachtes auffaßt, erwarten, daß er die Sinne auch physiologisch analysire, um hieraus für die Philosophie Etwas zu schöpfen. Denn mit der Hinweisung auf die Sinne als die Quelle der sinnlichen Ideen hat er zwar nicht über die Grenzen des Bewußtseins — denn die Sinne gehören auch zum Bewußtsein —, hingegen aber über diejenigen des philosophischen Bewußtseins seiner Zeit, d. i. des nur im Denken reflectirten Bewußtseins hinausgewiesen.

Anders ist es aber mit der Quelle der Reflexionsideen; denn auch sie liegt wie diejenige der äußern Erfahrung, außerhalb des empirischen Gebietes der Philosophie. Hier könnte man allerdings vom Philosophen Locke erwarten, daß er sie, weil sie selbst ein Geistiges sein muß, einer nähern Prüfung unterzöge. Aber er begnügt sich mit einer ebenso einfachen Hinweisung auf dieselbe, wie er auf die Sinne als auf die Quelle der Sensationsideen hingewiesen: beide liegen außerhalb seines philosophischen Gesichtskreises, von beiden weiß er, keine von beiden betrachtet er des Nähern. Die eine nennt er „die Sinne", die andere „die Reflexion" oder den „innern Sinn"; die Bewegung des Hinübertretens von jenem für Locke dunkeln Gebiete in dasjenige, das allein für ihn der Philosophie zugänglich ist, ist die sinnliche und die geistige Er-

fahrung. Von dem Ursprung der geistigen Ideen weiß er gleichsam, daß derselbe einen Ort haben muß, aber er weiß nicht, wo dieser liegt; er hört gleichsam das Rauschen der Quelle, aber sie selbst sieht er nicht. Was aus derselben hervorgeht, sind schon fertige Ideen. Wie sie in jener bereitet werden oder entstanden sind, vermag er nicht zu erkennen. So ist es ihm auch gleichgültig, was die Quelle ist: es genügt ihm die Thatsache, daß die Ideen da sind, daß sie entstehen.

Der innere und der äußere Sinn sind also die Quellen jenes „unendlichen Materials der Vernunft und Erkenntniß, das des Menschen geschäftige und grenzenlose Einbildungskraft“ auf jenen „von allen Zeichen leeren“, mit weißem Papier zu vergleichenden Grund hingemalt hat (2, 1, 1). Um dieses unendliche Material zu übersehen und philosophisch zu ordnen, geht nun Locke analytisch zu Werke. Er zerlegt die Ideen so weit möglich in ihre Bestandtheile, d. h. die zusammengesetzten Ideen in einfache Ideen. Diese sind ein schon Fertiges, ihr Ursprung ist die Erfahrung, welche — wie bei Descartes-Spinoza die Substanz als Materie und Geist, Ausdehnung und Denken — als sinnliche und geistige Erfahrung, d. h. als „Sensation“ und „Reflexion“ gefaßt wird. Diese beiden letztern sind Locke die allgemeinsten Formen des Sinnlichen und Geistigen, sie sind im Subjecte des Menschen, was Materie und Geist bei Descartes-Spinoza als Objecte der Erkenntniß sind. Daß das sinnliche Bewußtsein auf die Sinne basirt ist, ist Locke gewiß; und ebenso wie die Sinne nur als die letzte Ursache der „Sensation“ angenommen werden, ohne daß ihre Thätigkeit philosophisch ergründet würde, ebenso wird auch als Quelle der „Reflexion“ der „innere Sinn“ angenommen, der für die philosophische Forschung keinen weitern Werth hat, weil er außerhalb des Denkens liegt. Eine weitere Ableitung oder Begründung der sinnlichen und geistigen Erfahrung innerhalb des Denkens ist

hier um so weniger möglich, als Locke selbst die Erfahrung zu seinem Prinzip gemacht hat.

Wie die abstrakte Speculation vor Locke gleichsam zu scharf war, als daß sie nicht auch das lebendig Zusammengehörige unheilbar auseinander geschnitten hätte (Materie und Geist im Denken), so erweist sich hier die Empirie als zu stumpf, um der Sache auf den Grund zu kommen.

Und dennoch kann Locke bei der Angabe der Quelle der innern Erfahrung nicht stehen bleiben, sondern er blickt noch einmal über die Grenzen des Gebietes des Denkens hinaus. Denn wenn jene in Wahrheit ein „innerer Sinn" ist, so muß dieser auch, wie „die Sinne selbst" ein Object haben. Welches ist nun das Object des innern Sinnes, wenn dasjenige der äußern Sinne die Eindrücke der Außenwelt sind?

Locke antwortet: „die andere Quelle, aus welcher die Erfahrung den Verstand mit Ideen versieht, ist das Bemerken (perception) der Thätigkeiten unseres eigenen Geistes. Diese Quelle der Ideen hat ein Jeder ganz in sich selbst, und obschon sie nicht Sinn ist, da sie nichts mit äußern Objecten zu thun hat, so ist sie doch demselben sehr ähnlich und könnte nicht unpassend innerer Sinn genannt werden. So wie ich aber jene Sensation nenne, so diese Reflexion." „Unter Thätigkeit verstehe ich aber im weitesten Sinne nicht nur die Beschäftigung des Geistes mit seinen Ideen, sondern auch eine gewisse Art von Leiden (passion), die zuweilen aus jenen entstehen, wie z. B. die Befriedigung oder Nichtbefriedigung durch irgend einen Gedanken" (2, 1, 4).

4. Das unmittelbare und das reflectirte Bewußtsein.

Liegt also schon der „innere Sinn" als Quelle der Reflexionsideen außerhalb des Gebietes der Ideen, d. i. der Locke'schen Philosophie, so liegen die „Thätigkeiten unseres eigenen Gei-

stes" noch weiter hinter jener Grenze des philosophischen Gebietes zurück. Was können nun jene „Thätigkeiten" Anderes sein, als das was die spätere Philosophie das unmittelbare oder praktische Bewußtsein im Gegensatz zum reflectirten nennt? Dieses unmittelbare Bewußtsein ist nun aber eben für den Philosophen Locke so viel als gar nicht vorhanden, nachdem er es einmal als Dasjenige hingestellt hat, was den Stoff zu den Ideen abgibt. Er will nicht des Nähern nachweisen, wie aus jenem unmittelbaren Bewußtsein die Ideen entstehen, sondern er will nur die schon fertigen Ideen in ihre Theile zerlegen: er verfährt nicht genetisch, sondern analytisch. Das Resultat dieser Analyse sind die „einfachen Ideen" und diese sind ihm gleichsam die Atome, aus denen, wie bei Leibnitz aus den Monaden das Universum, seine Welt der Erkenntniß besteht.

Die „Thätigkeiten" müssen also erst „bemerkt" werden, bevor sie zum Objecte des Verstandes werden. Aber sie sind trotzdem schon vorhanden; denn sie entstehen nicht erst dadurch, daß sie bemerkt werden. Nicht dieses schon Vorhandene, im Bewußtsein Lebende, also nicht das praktische, unreflectirte Bewußtsein, und noch weniger somit dessen Genesis ist Locke's Object; denn dieses sind noch keine „Ideen", d. i. reflectirte Begriffe, sondern erst aus dem Bemerktwerden jener Thätigkeiten entstehen diese. Das „Bemerktwerden" ist somit die Reflexion des Denkens auf sich selbst.

Locke beobachtet demnach, indem er bewußter Weise nur das reflectirende Bewußtsein betrachten will, unbewußter Weise das unmittelbare, unreflectirte Bewußtsein und sucht es als reflectirtes zu begreifen. Während er es so beobachtet, verwandelt sich ihm Alles, was er beobachtet, also auch die bloßen Vorstellungen u. s. f., die keine eigentlichen „Begriffe" sind, von selbst in Begriffe („Ideen"). Denn wenn ich eine bloße Vorstellung denke, so ist sie damit bereits zum Begriffe geworden und so

lange ich mir noch nicht des specifischen Unterschiedes zwischen dem Wesen des Vorstellens und des Denkens bewußt bin, kann ich auch nichts Klares und Deutliches von jenem unwillkürlichen Uebergange der Vorstellung in Begriffe, noch von demjenigen des unreflectirten in's reflectirte Denken wissen. So sind bei Locke die „Ideen" in der Regel „Begriffe", sehr oft aber auch nur „Vorstellungen", resp. nur Empfindungen, Anschauungen, und die Grenze zwischen unreflectirtem und reflectirtem Bewußtsein verschwimmt in's Undeutliche, weil, was hüben und drüben derselben liegt, stets in einander und über dieselbe übergeht.

Das Gebiet der Locke'schen „Ideen" fängt also eigentlich erst da an, wo die Reflexion anfängt. Die Grenze zwischen dieser und dem unreflectirten Bewußtsein bildet die Reflexion selbst als bloße Thätigkeit oder der „innere Sinn" als Organ dieser letzteren. Weil das unreflectirte Bewußtsein auf Locke's Standpunkt unbewußt auf das reflectirende einwirkt, so kann auch das Organ, das diese Einwirkung vermittelt, der „innere Sinn" oder dessen Thätigkeit, „die Reflexion" nicht seinem Wesen nach klar erkannt werden. Bald erscheint es daher als die Grenze und der Durchgangspunkt zwischen unreflectirtem und reflectirtem Bewußtsein, bald aber als die Quelle beider.

Daher kommt es ferner, daß auch die „Sensationsideen" Locke's „eigentlich" als „Reflectionsideen" erscheinen. Denn wenn sie auch ursprünglich dem äußern Sinn, als ihrer Quelle — wie die Reflexionsideen dem innern Sinn als der ihrigen — entstammen, so müssen sie doch erst die Grenze der Reflexion passiren, um in's Gebiet der (Locke'schen) Philosophie zu gelangen, und andererseits haftet auch an ihnen stets noch insofern etwas Geistiges, d. h. nach Locke's Ausdruck: Reflexionsmäßiges, als Ich sie wahrnehme, sei es nun in der unmittelbaren Empfindung oder in der Reflexion auf diese. Da aber die Grenze zwischen

reflectirtem und unreflectirtem Bewußtsein Locke stets wieder verschwimmt, so bleibt ihm schließlich und endgültig als das Wesentliche an denselben ihr ursprüngliches Entstandensein, das er aber nur als entweder aus den Sinnen oder aus der innern Erfahrung (im Denken oder Reflectiren) definirt.

So unterscheidet Locke denn auch ferner zwischen Geist (mind) und Verstand (understanding). Die „äußern Objecte versehen den Geist mit den Ideen sinnlicher Qualitäten, und der Geist versieht wiederum den Verstand mit den Ideen von seinen eigenen Thätigkeiten“ (2, 1, 5). Der „Geist“ ist also hier das unmittelbare Bewußtsein, dessen Träger jenes dunkle Ding ist, das bald gleich „weißem Papier“, bald „vielleicht immateriell“ genannt wird, und jene Sphäre, von welcher Locke nur die sinnliche Seite klar bewußt ist, d. h. die „Sensationsideen“ und die Begehren der Lust und Unlust, während die geistigern Momente, das Denken, Fühlen u. s. f. dunkel bleiben als bloße „Thätigkeiten“ oder auch „Leiden“, die erst wenn sie in's Gebiet der „Reflexion“, des „Verstandes“ eingetreten, philosophischen Werth erhalten. Wir können insofern den „Geist“ oder das unreflectirte Bewußtsein als das praktische Denken bezeichnen im Gegensatz gegen das theoretische oder reflectirte Denken des „Verstandes“, indem nämlich im praktischen Denken nicht die Reflexion auf sich selbst, sondern die geistig-sinnlichen Begehren oder Gefühle das treibende Prinzip sind, welche Locke factisch, als Mensch, anerkennen muß, von denen er aber als Philosoph nur die sinnliche Seite wahrnimmt, die Triebe nach Glückseligkeit u. s. f. Die „Vernunft“, von der Locke hauptsächlich in seinen spätern Büchern spricht, erscheint denn als das, was wir das theoretisch-praktische Denken, als den vom Apriorischen, d. i. den geistigen Gefühlsbegehren durchleuchteten, also nach vorwiegend Geistigem strebenden und urtheilenden Verstand (hier also „Vernunft“) nennen, dessen geistige Seite aber hier wie

überall bei Locke nur factisch anerkannt, philosophisch aber unbegriffen bleibt, resp. vorwiegend sinnlich aufgefaßt wird.

Fragen wir nun des Weitern nach dem Verhältniß des Geistigen und Sinnlichen bei Locke, so gibt es für ihn klar bewußt nichts Geistiges als die Reflexionsideen und deren dunkle Quelle, den innern Sinn oder „die Reflexion" selbst. Jene sind aber selbst überall nur Erfahrenes, nichts Angeborenes, also selbst nichts echt Geistiges (Spontanes). Da nun alles Geistige nur an irgend einem Sinnlichen zum Bewußtsein kommen kann, und da auf diesem Standpunkte der Philosophie Dasjenige, was im gewöhnlichen Bewußtsein nie geschieden auftreten kann, auch theoretisch nicht unterschieden wird, so erscheint hier obige Behauptung Locke's, daß es außer der „Reflexion" nichts Geistiges gibt und daß jene selbst nur auf Erfahrung beruht, d. h. nichts Angeborenes ist, unumstößlich. Damit ist aber in die Burg des Geistigen die Bresche gelegt, durch welche nachher der französische Sensualismus siegreich eindrang.

Nach dem Bisherigen kann es nicht wundern, wenn Locke ferner behauptet, „der Mensch denke nicht immer". Denn unter Denken kann nur das Ideen haben, d. i. das Reflectiren gemeint sein. Locke leitet aber, nachdem er aufgestellt, daß die „Aufmerksamkeit" die Quelle der deutlichen Ideen sei, und daß die Ideen der Reflexion später als die Sensationsideen in's Bewußtsein treten, seine Behauptung also ab: der Mensch beginnt Ideen zu haben, sobald er anfängt zu bemerken. Würde die Seele nun immer denken, so könnte sie erst dann zu existiren anfangen, wenn sie anfängt zu bemerken (2, 1, 9).

Die Meinung, gegen die Locke hier streitet, war aufgekommen, um dem Geiste das Attribut des „Denkens" in gleicher Weise zu vindiciren, wie dem Körper die Ausdehnung. Unter Denken verstand man dabei ununterschieden bald Bewußtsein überhaupt, bald das Denken als reflectirendes, und benutzte

diesen Doppelsinn je nach dem Zwecke, den man gerade erreichen wollte.

So sehr es nun der Wahrheit widerspricht, daß der empirische Geist, der Mensch „immer denkt" im Sinne von Reflectiren u. s. w., ebensosehr muß Locke's Behauptung auf Abwege führen, wenn man ihn bei seinem Worte nimmt und seinen Standpunkt stricte festhält. Denn wenn der Mensch „nicht immer denkt", nicht immer „Ideen hat" und doch nur das „Ideen haben" gleich „Geist sein" ist, was ist denn das menschliche Wesen, während der Mensch nicht denkt? Weiß Papier? oder Körper? oder was? und wie kommt er denn später doch wieder zum „Denken"? Man sieht hier die Folge des Prinzips der cartesianischen Periode, Alles nur als Gedachtes aufzufassen und dieses doch für mehr als Gedachtes, für wirklich so Existirendes auszugeben: Locke versteht eben unter „Denken" nur das reflectirte Denken und dann kann man ihm allerdings Recht geben: der Mensch reflectirt nicht immer. Locke selbst rettet sich aber aus dieser Schwierigkeit auf ähnliche Weise, wie er oben sich aus der Frage nach der nähern Beschaffenheit der „Quelle der Ideen" rettete: „das Denken, sagt er, ist eine von den Thätigkeiten der Seele, wie die Bewegung eine von den Thätigkeiten des Körpers; aber es ist nicht ihre Substanz. Ob diese Substanz immer denkt, oder nicht, darüber wissen wir nicht mehr, als was die Erfahrung lehrt" (2, 1, 10. Vergl. 2, 19, 14). Damit ist der Frage der Lebensfaden abgeschnitten; denn über die Erfahrung hinaus will und kann Locke nicht gehen und die Erfahrung hat jenes Räthsel nicht gelöst, sondern eher aufgegeben. Wenn aber das Denken das Geistigste am Menschen, dasselbe aber nichts Angeborenes, nichts Spontanes, sondern nur Erfahrung und dieses Denken nicht einmal die Substanz der Seele ist, hat dann Locke nicht allen Grund zu fragen, ob die Seele wol wirklich immateriell sei? (4, 3, 36.)

Dem entsprechend ist auch Locke's Lehre von der Identität der Person. Dieselbe enthält folgende Hauptpunkte: Für endliche Geister, als Substanzen genommen, ist die Identität, da jeder seinen bestimmten Anfang in Zeit und Raum hat, stets von der Beziehung auf diese letzteren, so lange sie existiren, abhängig. Die Identität eines Menschen besteht in dem Besitze desselben ununterbrochenen Lebens, das mit demselben organischen Leibe bei beständig ab- und zugehenden materiellen Theilchen, vitaliter geeint ist. Dieß in Bezug auf die äußere Erscheinung des Menschen gegenüber andern Menschen. Für sich betrachtet aber ist es das Selbstbewußtsein, das die Identität einer Person ausmacht. Selbstbewußtsein nämlich begleitet immer das Denken; denn Niemand kann wahrnehmen, ohne wahrzunehmen, daß er wahrnimmt. Durch dieses Selbstbewußtsein unterscheidet sich ein Jeder von allen andern denkenden Wesen, in diesem Selbstbewußtsein allein besteht die Identität der Person, d. i. die Dasselbigkeit eines vernünftigen Wesens; und soweit dieses Selbstbewußtsein rückwärts auf eine vergangene Handlung oder Denkthätigkeit bezogen werden kann, so weit reicht auch die Identität der Person. Daraus geht dann auch hervor, daß die Substanz, aus welcher ein persönliches Selbst zu einer bestimmten Zeit bestand, zu einer andern Zeit eine andere sein kann, ohne daß dadurch die Identität der Person gewechselt würde. Also nicht in der Identität der Substanz, sondern in derjenigen des Selbstbewußtseins besteht die Identität der Person. Nun ist es aber allerdings wahrscheinlich, daß dieses Selbstbewußtsein an eine individuelle immaterielle Substanz geknüpft und die Eigenschaft (affection) dieser Substanz ist. So kann die „numerische" Substanz einer Person immer gewechselt werden, ohne daß dadurch das Selbstbewußtsein und Dasjenige woran dieses letztere geknüpft ist (wherein it resided), ein anderes würde (Essay 2, 27, 2. 6. 9. 11. 19. 25).

Nicht das Denken also ist die Substanz der Geister, sondern dieselbe ist etwas wahrscheinlich Immaterielles, das den Wechsel der materiellen Substanz überdauert. Es ist dieß eine geistige Substanz, welche die Lücke ausfüllt, die im Bewußtsein des Menschen da entsteht, wo er kein Bewußtsein von sich selbst hat. Diese geistige Substanz wird aber von Locke nur als eine nahe liegende Folgerung, nicht als eine Erfahrungsthatsache betrachtet und übt daher auch keinen weitern Einfluß auf seine Erkenntnißtheorie.

Aus dem von Locke festgehaltenen, vorhin berührten Prinzip der cartesianischen Philosophie überhaupt, Alles nur als Gedachtes aufzufassen und dieses dann doch für wirklich so existirend auszugeben, sowie aus der auf seinem Standpunkte nothwendigen Unklarheit über das Wesen des Denkens, folgt nun aber auch, wie ebenfalls bereits angedeutet, die Nicht-Unterscheidung, resp. Verwechselung des Reflectirens mit dem Denken und den geistigen Thätigkeiten überhaupt. Abgesehen von den Widersprüchen, in welche Locke dadurch mit dem gesunden Verstande geräth, auf welchen er sich doch stets beruft, finden sich bei ihm auch viele Stellen, wo er mit sich selbst, mit seiner eigenen Theorie in Widerspruch kommt. 2, 20, 4 wird reflecting ganz allgemein genommen: „einer der über den Gedanken reflectirt, den er von einem Vergnügen hat, das ihm ein Ding zu verschaffen vermag, hat die Idee, die wir Liebe nennen" (any one, reflecting on the thought he has of the delight). Hier ist dem Zusammenhange nach mit „Reflectiren über den Gedanken" (reflecting on the thought) nichts Anderes gemeint, als ganz im Allgemeinen „sich bewußt werden" und zwar zunächst doch wol das unreflectirte Bewußtwerden; also keine deutliche Unterscheidung zwischen reflectirtem und unreflectirtem Bewußtsein; dennoch aber die Sache von Seite der Reflection aufgefaßt, wie obiger steifleinene Ausdruck beweist. Alle unsere Ideen, sagt Locke

ferner, stammen aus der Sensation oder Reflexion. Jenes sind die sinnlichen Wahrnehmungen oder Empfindungen, sofern wir sie bemerken, mit diesen hingegen meint Locke das ganze Gebiet der Geistigkeit, ebenfalls sofern wir es „bemerken" (durch den innern Sinn, wie dort durch den äußern), d. h. soweit es zu einem relativ hellen Bewußtsein kommt, welches hellere Bewußtsein Locke aber nur als Reflexion kennt. Bewußtes Vorstellen, unreflectirtes und reflectirtes Denken fallen hier alle in Eins zusammen, obschon Locke andererseits, wie wir sahen, zwischen der Quelle der Reflexionsideen und diesen letztern selbst unterscheidet (2, 1, 4).

Ebenso widerspricht diesem Identificiren des reflectirten und unreflectirten Bewußtseins jene Anfangsstelle von Locke's „Versuch" (1, 1, 1), wo er sagt, der Verstand nehme keine Notiz von sich selbst, so wenig als das Auge, während es doch alle andern Dinge sehen lasse; und daß es daher Kunst und Mühe erfordere, den Verstand gleichsam vor sich hinzustellen und ihn zu seinem eigenen Gegenstande zu machen". Denn was kann mit Letzterem Anderes gemeint sein, als das Reflectiren des Denkens auf sich selbst freilich in specifisch philosophischem Bestreben, das Wesen des unreflectirten Bewußtseins vermittelst der Reflexion zu erkennen.

Nach 2, 1, 4 sind zuerst die Sensationsideen da und erst wenn der Geist auf seine „Thätigkeit" oder „Beschäftigung mit den Ideen", die er also vorher nur mit den sinnlichen Ideen treiben kann, da die Reflexionsideen jetzt erst hinzukommen sollen, „die er empfangen hat (which it has got), reflectirt", gelangt er zu den Reflexionsideen*).

Darnach gäbe es also eine Zeit in der Entwickelung des

*) Man vergleiche damit den Satz Kant's: das Geistige liegt zwar vor aller Erfahrung, kommt aber erst an der Erfahrung zum Bewußtsein.

Bewußtseins, wo der Mensch nur sinnliche Ideen hat, wie denn auch anderswo gesagt wird, daß die Reflexionsideen „erst später" vorkommen, während doch in Wahrheit dieselben dadurch entstehen, daß der Geist auf die ganze Thätigkeit des unreflectirten Bewußtseins, auf seine Beschäftigung mit den Ideen, „die er empfangen hat", reflectirt und nicht nur auf die sinnliche Thätigkeit. Nichtsdestoweniger ist es aber der Geist (mind), d. i. das unreflectirte Bewußtsein (s. oben), welcher jene zuerst daseienden sinnlichen Ideen „hat", und wenn ihm die Reflexionsideen, die er später „bekommt", nicht von außen, nicht durch die Sinne kommen, wie Locke ausdrücklich erklärt, so können sie ihm von nirgends her kommen, als aus ihm selbst, dem Geiste, d. i. dem unreflectirten Bewußtsein. Die Reflexionsideen stammen also aus dem unreflectirten Bewußtsein, aber sie sind nicht unreflectirtes Bewußtsein.

„Diese Quelle von Ideen hat jeder Mensch gänzlich in sich selbst, und obgleich sie nicht Sinn ist, so ist sie doch dem Sinne sehr ähnlich, und könnte deswegen gar wohl innerer Sinn genannt werden" (2, 1, 4). Der Geist „hat" also sowol die Sensations-, als die Reflexionsideen, aber jene stammen aus den Sinnen, diese aus dem innern Sinn oder der „Reflexion" und mit beiden Arten von Ideen ist zunächst das unmittelbare Bewußtsein gemeint, es kann aber doch nur insofern dieses Gegenstand der hinzutretenden Reflexion geworden ist, auch Gegenstand der Philosophie sein, muß also hier, als unmittelbares Bewußtsein, von derselben ausgeschlossen bleiben. So sind denn die Reflexionsideen an die Stelle alles Geistigen überhaupt getreten und umgekehrt wird das Geistige nur insofern es in Reflexionsideen gefaßt oder verkörpert wird, als Gegenstand der philosophischen, nothwendigen Wahrheit zugelassen, soweit wir im strengen Sinne des Wortes von einer solchen bei Locke überhaupt reden dürfen.

Die Reflexionsideen sind also nichts Anderes, als der ganze Bewußtseinsinhalt, soweit er im reflectirenden Denken zum Bewußtsein kommt, also bereits als reflectirter; und da sind also auch die „Sensationsideen" darunter zu verstehen, obschon sie nicht durch Reflexion entstehen. Insofern gäbe es also keine „Sensationsideen", sondern nur Reflexionsideen. Dieß ist aber selbstverständlich gegen Locke's Ansicht und ein neuer Beweis, daß Locke zwischen reflectirtem und unreflectirtem Bewußtsein nicht consequent unterscheidet. Dieß erklärt es, warum Locke einerseits (2, 1, 4) sagt, der Mensch erhalte die Reflexionsideen erst, wenn er auf seine Bewußtseinsthätigkeit reflectire, andererseits aber doch selbstverständlich und an einigen Orten ausdrücklich annimmt, er denke, fühle, wolle, habe Leidenschaften u. s. f., auch schon bevor er darauf reflectire, wie er ja auch die Sensationsideen, Wahrnehmungen, Empfindungen haben muß, bevor er auf sie reflectiren kann.

So erscheinen also die Ideen einerseits als Begriffe des unreflectirten Denkens im Gegensatz gegen das Material, aus dem sie gebildet werden, nämlich gegen die Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlsanschauungen, die Locke nur ganz vag als „Thätigkeiten unseres Geistes" (operations of our own mind) bezeichnet; andererseits aber als reflectirte Begriffe im Gegensatz gegen die Begriffe des unreflectirten Denkens, das Locke ja auch bestehen läßt und anerkennt, aber von der Philosophie ausschließt. Aber eben weil er nur die eine Art von Begriffen in's Gebiet der Philosophie zuläßt, so legt er auf die Unterscheidung beider Arten von Bewußtsein keinen weitern Werth, sondern hält sich, in der Voraussetzung, daß das was er vom unmittelbaren Bewußtsein „durch Begriffe", durch das reflectirende Denken erkannt habe, die ganze Wahrheit, das ganze Wesen des unmittelbaren Bewußtseins, oder also des Bewußtseins überhaupt sei, nur daran, daß es überhaupt

Ideen oder Begriffe seien, und unterscheidet dieselben nur nach ihrem Ursprung*) theils aus der innern, theils aus der äußern Erfahrung. Daher jene oben erwähnte Stelle, wo er so redet, als ob die Sensationsideen vorher im Bewußtsein bewußt wären ohne die Reflexionsideen, und als ob die letztern erst dadurch entständen, daß der Mensch auf jene allein reflectire, während damit in Wahrheit nichts Anderes gemeint sein kann, als daß im Allgemeinen der Mensch früher ein vorwiegend sinnliches, als ein vorwiegend geistiges Bewußtsein hat.

So sagt denn auch Locke (1, 2, 5): „von keinem Satze kann man sagen, er sei im Verstande, welchen dieser nicht gekannt hat, dessen dieser sich nicht bewußt wäre", und so sagt er (1, 3, 1), wenn er von den „moralischen Prinzipien" redet und ihnen das Angeborensein abspricht, ohne ihnen damit ihre Wahrheit absprechen zu wollen: „daß sie nicht angeboren sind, stellt ihre Wahrheit nicht im Geringsten im Zweifel. Sie sind ebenso wahr, wie die Prinzipien der Speculation, obgleich nicht ebenso evident". „Sie liegen nicht offen als natürliche Zeichen (Charakters) in dem Verstande"; „aber dieß ist keine Beeinträchtigung ihrer Wahrheit"; „es genügt, daß die moralischen

---

*) Nicht nur die Sensations-, sondern auch die Reflexions-Ideen sollen nach L. aus der Erfahrung abgeleitet werden. Der „innere Sinn" wird darum analog den „äußern Sinnen" als etwas vorwiegend Sinnliches aufgefaßt: obschon diese Quelle nicht Sinn ist, so ist sie ihm doch sehr ähnlich. Die „Thätigkeiten unseres eigenen Geistes" sind es, die durch den „innern Sinn" oder die „Reflexion" hindurch uns zum Bewußtsein kommen und so die Reflexions-Ideen bilden. Da es nun aber nach L. überhaupt keine angeborenen Ideen gibt, so sind zwar nicht jene „Thätigkeiten (operations) unseres Geistes" nicht angeboren, wol aber ihr Product, die Reflexions-Ideen. Es gibt also nach L. allerdings ein „unmittelbares" Bewußtsein, von welchem er keineswegs das Angeborensein bestreitet, das aber andererseits vom Gebiet der Philosophie, von dem, was er gemeiniglich unter den „Ideen" versteht, ausgeschlossen bleibt.

Regeln der Demonstration fähig sind". Das heißt: diese apriorischen moralischen Prinzipien können nicht in ihrer gedachten und reflectirten Form angeboren sein; aber sobald der Mensch gehörig über sie nachdenkt, so muß er sie finden.

Diese ganze Auffassung Locke's wäre nicht möglich ohne das bereits mehrfach erwähnte Prinzip der carteſianischen Periode, allen Bewußtseinsinhalt nur als Gedachtes zu betrachten. Das philosophische Denken ist ein Nachdenken — nicht, wie es in jener ganzen Periode erscheinen mußte, über ein Object, von dem die Philosophie selbst nicht sagen konnte, wo und was es sei, sondern — über das Wesen des praktischen oder unmittelbaren Denkens und damit des gesammten Bewußtseins, wie es zunächst in diesem unmittelbaren Denken verarbeitet wird. Da der Proceß dieses unreflectirten Denkens nach seinen geistigen und sinnlichen Momenten und Kategorien nicht in seiner Besonderung erkannt war, so konnte auch Alles, was nicht Denken im engern Sinne des Wortes war — geistige und sinnliche Anschauung, Begehren, Gefühle, Wiedererneuerung derselben und endlich Wille und Gestaltung durch religiöse, politische und künstlerische Manifestationen — durch das philosophische Denken nur insofern aufgefaßt und erkannt werden, als es im unreflectirten Denken bereits verarbeitet und in dessen Gesammtmasse aufgenommen war. Das ist eben der Entwickelungsgang der neuern Philosophie, daß immer mehr vom Wesen des unreflectirten Denkens, in welchem das ganze Bewußtsein ununterschieden für die philosophische Erkenntniß enthalten war, erkannt wurde.

Weder die antike, noch die mittelalterliche Philosophie unterschied bewußt zwischen einem reflectirten und unreflectirten Bewußtsein. Locke ist der Erste, der diesen Unterschied mit Bewußtsein aufstellt, obschon er ihn dann gleich wieder fallen läßt. Bei Descartes und Spinoza ist der Unterschied, obschon der

Erstere geradezu jenes Prinzip aufstellte, durch das alles unmittelbare Bewußtsein aus der Philosophie ausgeschlossen sein sollte, noch so wenig bewußt, daß sowol er, als der auf ihm fortbauende Spinoza von gedachten, d. i. reflectirten Begriffen und Sätzen als angeborenen sprechen konnten. Locke hingegen stellte jenen Unterschied auf, indem er „die Quelle der Reflexionsideen" zwischen das reflectirte und unreflectirte Bewußtsein hineinschob und erklärte, daß nur Dasjenige was diesseits dieser Quelle liege, nämlich die „Ideen", Gegenstand der Philosophie sein könne, andererseits aber in negativer Weise das Angeborensein von gedachten Sätzen und Begriffen (Ideen) bestritt und somit in dieser Beziehung mit seinen Vorgängern brach.

Locke erkannte das unreflectirte Bewußtsein vollständig an als bestehend aus Denken, Wollen, Fühlen u. s. f., kurz als „Thätigkeiten unseres Geistes" (mind im Gegensatz von understanding, Verstand). Aber er ist sich auf seinem Standpunkte nicht bewußt, das unreflectirte, sondern das reflectirte Bewußtsein erkennen zu wollen, d. i. die „Ideen". Da nun aber reflectirtes und unreflectirtes Bewußtsein in Wahrheit, d. h. wenn sie einmal vollständig erkannt sind, dieselben sind und sich decken müssen, und da die Reflexionsideen, wie Locke selbst sagt, nicht angeboren sind, sondern aus der Quelle der Reflexion entspringen, welche er als eine „innere Erfahrung" bezeichnet, so muß Locke unbewußt das reflectirte Bewußtsein mit dem unreflectirten, das er nur als Factum anerkennt, von dem er keine besonderte Erkenntniß hat, vergleichen, d. h. er muß die Quelle der Reflexionsideen unbewußt in sich, in seinem reflectirenden Geiste wirken lassen, er muß also eben reflectiren, um nach unserem Standpunkte das unreflectirte, nach seinem das reflectirte Bewußtsein zu erkennen.

Locke's Standpunkt in der Geschichte der Philosophie läßt nicht zu, daß er das unreflectirte Bewußtsein erkennen wolle,

sondern er gebietet ihm, das reflectirte erkennen zu wollen. Wir auf unserm Standpunkte aber können jetzt sagen: da reflectirtes und unreflectirtes Bewußtsein in Wahrheit dasselbe sind, so will Locke (unbewußt) das unreflectirte Bewußtsein erkennen als reflectirtes. Aber wir von unserem Standpunkte aus sehen, daß bei Locke, sowie bei seinen Vorgängern und Nachfolgern, unreflectirtes und reflectirtes Bewußtsein sich noch nicht decken, daß dort allerdings ein Unterschied erscheint zwischen beiden und daß dieser Unterschied im Allgemeinen darin besteht, daß in fortschreitender Entwickelung immer mehr von unreflectirtem Bewußtsein als reflectirtem bewußt, erkannt wird, und daß nur das was als reflectirtes erkannt ist, auch als wahr, d. h. wie wir jetzt sagen können: als Wesen des Bewußtseins überhaupt Geltung hat.

Des Näheren besteht dieser Proceß darin, daß, so lange nur einzelne Partien des unreflectirten Bewußtseins als eines reflectirten erkannt sind, diese eben weil sie nicht das ganze Bewußtsein sind, das ganze Bewußtsein repräsentiren, bedeuten sollen und müssen, so daß die verschiedenen Organe oder Partien des für wahr erkannten Bewußtseins bald zu hoch, bald zu niedrig angeschlagen, bald zu groß, bald zu klein, kurz nie in ihrer wahren Gestalt erscheinen in dieser „Reflexion", und daß — was dem einen zu wenig zugeschrieben wird, dem andern zu viel zukommt, indem überall das ganze Bewußtsein im Philosophen lebt oder „gemeint" wird, aber nur an den bis jetzt (durch Reflexion) erkannten Partien — Keim-Skizzen könnte man es nennen — dargestellt, objectivirt wird. So wird z. B. bei allen Philosophen dieser Periode dem „Denken" zu viel zugeschrieben, weil dem Fühlen, der Phantasie u. s. f. zu wenig gegönnt wird, und so wird, — da der wahre Sachverhalt, daß nämlich sinnliche und geistige Momente nirgends isolirt im Bewußtsein vorkommen, auf dieser Stufe noch nicht hinlänglich

klar und deutlich erkannt ist — das Verhältniß von Sinnlichem und Geistigem, objectiven und subjectiven Bewußtseinsmomenten, überall mehr oder weniger unwahr dargestellt. Die „Sensationsideen“ z. B. bei Locke sind nicht nur sinnlicher Natur, wie Locke meint, und die „Reflexionsideen“, wenn sie auch aus der Quelle der „innern Erfahrung“ stammen, erschöpfen das Gebiet der innern Erfahrung noch bei Weitem nicht.

Diesem Ineinanderfließen des reflectirten und unreflectirten Bewußtseins entspricht denn auch, daß Locke einerseits die zusammengesetzten Ideen aus den einfachen entstehen läßt, indem er das, was das reflectirende Denken aus den so gewonnenen Begriffen hinterher herausanalysirt, mit dem wirklichen Fortschritte des practischen, unreflectirten Denkens verwechselt, während er andererseits die ganze geistige Seite des Bewußtseins als entstanden darstellt aus dem Reflectiren, und zwar aus dem Reflectiren auf die „Beschäftigung des Geistes mit den Sensationsideen“, da doch Reflexion erst da stattfinden kann, wo etwas da ist, was reflectirt werde, nämlich das unreflectirte Bewußtsein, in welchem nicht nur Sinnliches, sondern auch Geistiges vorkommen muß.

Achtes Kapitel.

Die Lehre von der Lust und Unlust.

Ohne sich nun weiter um den Unterschied von unreflectirtem und reflectirtem Bewußtsein, den er zwar, vom Fortschritte der historisch-philosophischen Entwickelung getrieben, aufgestellt, aber in seinen Consequenzen nicht weiter verfolgt hat, zu kümmern, bespricht Locke in der Folge das Wesen des unreflectirten Bewußtseins, soweit er es durch Reflexion erkannt hat, d. i. als ein reflectirtes. Die Resultate dieser seiner Forschung können, nach den Prämissen, auf denen sie beruhen, das wahre Wesen des Bewußtseins nur skizzenhaft, stückweise und einseitig berühren.

Es steht also fest, daß alle unsere „Ideen" entweder aus der Sensation oder der Reflexion stammen; beide, Sensation und Reflexion, beruhen auf der Erfahrung; wir haben uns also nicht weiter um den „metaphysischen" Ursprung der Ideen zu kümmern. Ihre weitere Untersuchung kann sich nur auf eine „historische" Betrachtung ihrer Verhältnisse unter einander, auf ihre Eintheilung, wie ihre Ableitung auseinander beziehen. Einfache und zusammengesetzte Ideen sind, sowie Sensations- und Reflexions-

ideen die zwei großen Hauptgruppen, in welche die Ideen eingetheilt werden.

Sodann theilt Locke die einfachen Ideen „nach den verschiedenen Wegen, auf welchen sie in unsern Geist gelangen", in viererlei Arten: erstens die Ideen, welche durch einen einzigen Sinn, zweitens die, welche durch mehrere Sinne, drittens welche nur aus der Reflexion, und viertens welche auf allen Wegen sowol der Reflexion als der Sensation in unsern Geist gelangen (2, 3, 3). Zu den einfachen Ideen der Reflexion gehören die Perception oder das Denken und die Volition oder das Wollen.*) Die Fähigkeit des Denkens heißt der „Verstand", die des Wollens der „Wille" (2, 6, 2). Um eine Erörterung des Verhältnisses der Sensationsideen zu dem Denken kann es hier sich nicht handeln; denn auch die Sensationsideen sind als Ideen bereits in's Denken aufgenommen, es sind Begriffe, deren Wesen nur in Bezug auf ihre Entstehung aus der Erfahrung von außen erkannt werden kann. Wenn Locke von der Perception oder dem Denken spricht, so versteht sich von selbst, daß ein Denkinhalt dabei vorausgesetzt ist, ein Inhalt, der sowol aus Sensations-, als aus Reflexionsideen besteht. Zunächst betrachtet Locke aber die einfachen Ideen und da bieten sich vor Allem eben das Denken an sich und das Wollen an sich dar: beide sind einfache Ideen der Reflexion.

Sowie das Bewußtsein überhaupt, als Thätigkeit des Geistes, aus Denken und Wollen besteht, so steht Denken für die ganze Seite des Intellects, des Erkennens, die Thätigkeit des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens im engern Sinne (Wortvorstellung) in sich begreifend, und Wollen für die ganze

*) Das Denken und das Wollen selbst sind keine Ideen, sondern Thätigkeiten. Aber wir können die Ideen des Denkens und des Wollens bilden, d. h. das Denken und das Wollen als Gedachtes sind Ideen.

Seite des Begehrens und Manifestirens ohne Unterscheidung des Erkennens und Begehrens im Willen selbst. (Später freilich weist Locke nach, daß das Wollen, das er aber vom Manifestiren nicht unterscheidet, aus Denken, wobei aber auch das bloße Vorstellen u. s. f. inbegriffen ist, und Begehren in ihrem Zusammenwirken hervorgehe.) Wie weit Locke selbst davon entfernt ist, das Wesen des Denkens für erkennbar zu halten, zeigt die Stelle (2, 4, 6), wo er sagt: „Meint aber Jemand, es sei keine genügende Erklärung des Wesens der Festigkeit, wenn ich ihn einfach auf seine eigene Erfahrung verweise, so will ich ihm es sagen, wenn er mir erst sagt, was Denken sei oder worin es bestehe".

Sowie Denken und Wollen an sich selbst keine Ideen, sondern Thätigkeiten sind, dennoch aber von Locke Ideen genannt werden, so auch Lust und Unlust, welche an sich selbst vielmehr Zustände, als Ideen sind. Locke nennt sie aber „Ideen", weil er alles im Bewußtsein Lebende nur insofern es auch gedacht werden kann, in Betracht zieht.

Lust und Unlust sind nämlich „einfache Ideen der Reflexion und Sensation"; „sie gesellen sich zu fast allen unsern Ideen sowol der Reflexion als der Sensation. Denn es hat dem allweisen Urheber unseres Daseins gefallen, mit gewissen Gedanken und Empfindungen die Perception*) von Lust zu verbinden. Wäre letztere ganz getrennt von allen unsern Empfindungen und Gedanken, so hätten wir keine Ursache, einen Gedanken oder eine Handlung einer andern vorzuziehen und so würden wir unsere Gedanken auf's Gerathewohl hinlaufen lassen ohne Richtung und Plan und die Ideen unseres Geistes auftauchen lassen, ohne auf dieselben zu achten. Ein solcher Mensch würde

*) Vergleiche oben Perception = Denken; also hier: „mit gewissen Gedanken und Empfindungen das Denken von Lust zu verbinden".

sich in einem traumähnlichen Zustande befinden". (2, 7, 1—3).

Also auch schon auf Seite des Erkennens (im Gegensatz zum Wollen) zeigen sich Lust und Unlust als mitbestimmende. Sie bilden, insofern sie sowol im Erkennen als im Wollen wirken, die Vermittelung zwischen beiden. Mit Lust und Unlust oder den auf ihnen basirten „Begehren" meint Locke das sinnlich-geistige Begehren, das der Kern und Keim alles Menschenlebens ist. Nur unter dieser Voraussetzung ist es erklärlich, daß ein ethischer Geist wie Locke seine Lehre von Lust und Unlust aufstellen konnte. Sonst könnte er nicht sagen, Lust und Unlust gesellen sich auch zu allen unseren Erkenntnißacten; denn würde er sich genau daran halten, daß sie „Ideen", also in's Denken aufgenommene Bewußtseinsfacta sind, so wäre seine Behauptung falsch. Denn während ich z. B. den Gedanken $2 \times 3 = 6$ denke, habe ich weder die Idee der Lust noch der Unlust, obwol ich von dem außerhalb des Denkens liegenden Begehren jenen Satz zu denken aus irgend welcher Veranlassung angetrieben worden sein mag.

Lust und Unlust stammen aber nicht nur aus der Reflexion und Sensation, sondern sie selbst sind gemischter, obwol „eigentlich geistiger Natur" (2, 21, 41). Wenigstens gibt es keine rein sinnliche Lust und Unlust, sondern eigentlich sind sie geistiger Art (2, 20, 2), sowie die Seele, wenn sie auch nur „vielleicht" immaterieller Natur, doch jedenfalls das Subject aller sinnlichen und geistigen Thätigkeiten ist (2, 19, 4) und sowie die Sensations- und Reflexionsideen, insofern sie beide im Subjecte zum Bewußtsein kommen, eigentlich beides Reflexionsideen sind, obschon wir sie nach ihrem Ursprunge in jene beiden Kategorien eintheilen können. Lust und Unlust sind nicht Unterarten des Denkens und der Bewegung, der Reflexion und der Sensation, noch Unterarten des Erkennens und des Wollens, sondern sie

entstehen aus allen Vieren; sie begleiten alle, aber sie bestimmen auch alle; sie sind Wirkung und Ursache sowol der sinnlichen als der geistigen Thätigkeiten und Zustände. Sie sind einfache Ideen und lassen sich nicht weiter ableiten, sondern wir befinden uns hier auf dem Boden der Erfahrung, von wo aus es keine Appellation mehr gibt: Jeder muß an sich selbst erfahren, was Lust oder Unlust ist (2, 7, 2. 3 und 2, 7, 6). Also schon innerhalb des Denkens erkennt Locke das sinnlich-geistige Wesen von Lust und Unlust.

Die „angeborenen Ideen" hatte Locke geleugnet als „Prinzipien der Erkenntniß" u. s. f., d. h. als Gedachtes. Lust und Unlust sind auch Ideen und sind angeboren; aber sind sie als Ideen angeboren, oder als Dasjenige, was erst das Material zu diesen Ideen der Lust und Unlust abgibt? Locke erklärt sich darüber nirgends näher; aber nach seinem Standpunkte kann darüber kein Zweifel sein, daß er sie, sofern sie Ideen sind, nicht als angeboren annimmt. Es ist hier eben dieselbe Vermischung von reflectirtem und unreflectirtem Bewußtsein, wie wir sie schon oben sahen. Wenn Locke die angeborenen Prinzipien und Ideen leugnet in dem Interesse, nichts Aprioriſches im Sinne der Abstraction gelten zu lassen, so legt er hingegen hier Gewicht auf Lust und Unlust als angeborene in dem Interesse, für seinen empirischen Standpunkt festen Boden zu gewinnen. Das Apriorische hatte er geleugnet als Gedachtes, Lust und Unlust nimmt er an als unmittelbar Erfahrenes im Gegensatz zum Gedachten. Als Empiriker wehrt er sich gegen das Prinzip der cartesianischen Periode, Alles nur als Gedachtes aufzufassen, aber als Glied in der Kette dieser Periode fällt er doch immer wieder in deren Anschauungsweise zurück. Daher hier diese Widersprüche. Um Lust und Unlust zu entdecken, braucht er keine Abstraction und Spekulation, sondern nur einfache Selbstbeobachtung. Hier aber sind Lust und Unlust,

bevor sie „Ideen“ sind, keine Ideen und können also scheinbar ohne Widerspruch mit Locke's Behauptung, daß es keine angeborenen „Ideen“ gebe, als angeboren betrachtet werden. Ebensowenig aber als über das Wesen alles Dessen, was jenseits der „Quelle der Reflexion“ liegt, kann über das Wesen Dessen, was Lust und Unlust sei, etwas gesagt werden. Es sind eben „einfache Ideen“, die nicht weiter abzuleiten sind: d. h. reflectirtes und unreflectirtes Bewußtsein sollen sich hier decken. Locke muß unmittelbar an das letztere appelliren, um über das erstere aufzuklären: er verweist einen Jeden an seine eigne Erfahrung. Aus dieser empirischen Behandlung folgt denn auch, daß Lust und Unlust nach ihrer vorwiegend sinnlichen Seite aufgefaßt werden, trotz Locke's Versicherung, daß sie „eigentlich“ geistiger Natur seien. Denn das Geistige ist nach seiner eigenen Erklärung hier weiter nichts, als der Umstand, daß Lust und Unlust vom Subjecte, von der Seele, welche „vielleicht“ immaterieller Natur und deren Substanz jedenfalls nicht das Denken ist, vom Geiste (mind, also vom unreflectirten Bewußtsein, das aber ebenfalls nur von seiner vorwiegend sinnlichen Seite, als receptives aufgefaßt wird) müssen empfunden werden.

So sind Lust und Unlust auf das Niveau des Erhaltungslebens, wo Spontaneität und Receptivität sich höchstens das Gleichgewicht halten, herabgedrückt. Das Freie oder Spontane, das Ethische oder das Prinzip des specifisch Geistigen oder Erhöhungslebens ist hier nirgends zu erkennen. Dennoch wird diese einseitige Auffassung keineswegs consequent durchgeführt. Denn die Ideen der Reflexion, die sich ja ebenfalls mit Lust und Unlust verbinden, betrafen, wenn wir das was Locke unter jenen Bewußtseinsthatsachen meint, in Betracht ziehen, und von seiner besondern philosophischen Auffassung absehen, Dinge welche nicht nur dem Erhaltungsleben, sondern auch dem Erhöhungsleben angehören, so z. B. die Ideen des Erkennens zum

Zwecke der Fortentwickelung der eigenen Individualität oder der Förderung des allgemeinen Wohles, welches Erkennen Locke überall anerkennt. Da nun aber Locke keine andern Begehren (der Lust oder Unlust) philosophisch anerkennt, als die vorwiegend sinnlich aufgefaßten Begehren nach Glückseligkeit und Wohlsein, so steht er hier überall mit sich selbst im Widerspruch: Er meint nicht nur die Erhaltungs- (vorwiegend sinnlichen), sondern auch die Erhöhungs- (vorwiegend geistigen) Begehren und vindicirt ihnen doch als höchsten Zweck nur das Erhaltungsleben.

Das Wahre an Locke's Theorie der Lust und Unlust ist, daß allen unsern Bewußtseinsthätigkeiten ein Begehren zu Grunde liegt, also, wenn man dieses Begehren in Bezug auf das Ziel seiner Befriedigung betrachtet, ein Zweck, abgesehen davon, ob er als Zweck in der Objectivität bewußt ist, oder aber nur subjectiv, als treibendes Prinzip, wirkt: „Wären Lust und Unlust überall von unsern Empfindungen und Gedanken getrennt, so wären wir Träumer u. s. f." (2, 7, 3.) Unwahr hingegen an seiner Theorie ist seine ursprüngliche Voraussetzung, daß Lust und Unlust nur vorwiegend sinnlicher Natur seien. Daher bringt er denn auf nur mechanisch äußerliche Weise jenes vom Philosophen aufgestellte vorwiegend sinnliche Wesen mit dem unabweislich sich geltend machenden vorwiegend geistigen oder ethischen Wesen dadurch in Zusammenhang, daß Gott unter unserer „Glückseligkeit" eigentlich etwas Anderes verstehe, als wir selbst, so daß uns oft etwas sehr viel „Unlust" verursacht, was Gott in seiner Weisheit für unser Glück betrachtet, und deßwegen durch sein „Gesetz" von uns fordert, während unser beschränkter „Unterthanenverstand" darin kein „Gut" zu erblicken vermag.

Neuntes Kapitel.

Verhältniß und Wechselwirkung zwischen Erkennen und Begehren. Glückseligkeitslehre.

1. Wille und Freiheit.

Den Uebergang von der Lehre über Lust und Unlust zur Lehre vom Willen und der Freiheit bilden Locke's Aufstellungen über die „Idee der Kraft". So wie Lust und Unlust, so ist auch „*Kraft*" eine „einfache Idee". „Indem nämlich der Geist durch *die Sinne* die tägliche Erfahrung macht, daß die einfachen Ideen, die er an den Dingen beobachtet, *sich verändern*, d. i. wie die Eine aufhört, die Andere anfängt zu existiren, indem er andererseits dieselbe Veränderung der Ideen in seinem eigenen *Innern* bemerkt und indem er schließt, daß die bisherige Veränderung auch in Zukunft stattfinden werde, — so betrachtet er damit in dem einen Dinge die Möglichkeit eine von seinen einfachen Ideen zu verändern und in dem andern die Möglichkeit diese Veränderung zu verursachen, und kommt so zu der Idee, die wir „„Kraft"" nennen. So sagen wir, das Feuer hat die Kraft Gold zu schmelzen, das Gold hat die Kraft geschmolzen zu werden". Es gibt also eine *active* und eine *passive* Kraft.

Es gibt nur zwei Arten von activer Kraft, von welchen wir Ideen haben: *Denken* und *Bewegung*. Aber von der Bewegung entnehmen wir die Idee der Kraft nicht in

so klarer Weise, wie vom Denken. Hier nämlich reflectirt der Geist auf seine eigene Thätigkeit. „Die Idee des Anfanges einer Bewegung haben wir nur durch die Reflexion auf das, was in uns vorgeht, wo wir nämlich durch die Erfahrung finden, daß wir allein dadurch, daß wir es wollen, rein und allein durch den Gedanken des Geistes, die Theile unseres Leibes bewegen können, welche vorher in Ruhe waren. Ein ruhender Körper gibt hingegen noch keine Idee von einer activen Kraft sich zu bewegen und wenn derselbe in Bewegung gesetzt wird, so ist diese Bewegung eher etwas Passives als etwas Actives". „Denken" ist eine Thätigkeit des Geistes; die Kraft nun diese oder jene Thätigkeit des Geistes, oder Bewegung des Leibes anzufangen, fortzusetzen oder zu beendigen, nur allein durch den Gedanken oder die Wahl des Geistes, welcher diese bestimmte Handluug anordnet oder befiehlt, diese Kraft ist das, was wir Wille nennen, und die wirkliche Bethätigung dieser Kraft bei einer einzelnen Handlung oder deren Aufhörenlassen, heißen wir Willensact. Aus der Betrachtung der Ausdehnung (Anwendung) dieser Kraft des Geistes auf die Handlungen des Menschen, welche ein Jeder in sich findet, entsteht die Idee der Freiheit und der Nothwendigkeit. (2, 21, 1. 2. 4. 5. 7.)

„Denken" ist eine Reflexionsidee, d. h. der Ursprung derselben liegt nicht in den Sinnen, sondern in unserem Innern, nicht in der äußern, sondern in der innern Erfahrung. Andererseits ist das Object, oder das „Original" dieser Idee eine „Thätigkeit des Geistes", d. h. das was die Idee „Denken" bedeutet, ist die Thätigkeit des Denkens selbst, bevor sie gedacht wird. Die Idee des Denkens ist also eine Reflexion des Denkens auf sich selbst. Da nun aber die Reflexion als solche nichts Geistiges, nichts „Angeborenes", sondern nur durch die Erfahrung bedingt ist, so ist eben das was Locke streng genom-

men unter Geist versteht, nur das leere Subject, tabula rasa, und das Denken kommt diesem leeren Subjecte gerade in derselben Weise zu, wie der Materie die Bewegung. Denken ist also eine Thätigkeit oder eine Bewegung des Geistes.

Es ist die Spontaneität, zu welcher Locke in Obigem hinstrebt, also das wesentlich Geistige. Aber er faßt es in einer ganz abstracten Form, die eben so sehr das Verhältniß des Sinnlichen zu demselben unvermittelt läßt, ohne welches es doch nirgends im Bewußtsein factisch nachweisbar existirt, als es andererseits auch als Geistiges nicht über das Niveau des Erhaltungslebens (Gleichgewicht zwischen Spontaneität und Receptivität) hinauskommt. Denn dieses spontane Wesen hat keinen Zweck, es ist nur die Möglichkeit, eine Bewegung anzufangen, fortzusetzen oder zu beendigen, welchem entsprechend auch die Freiheit nur die Möglichkeit ist, etwas zu thun oder zu lassen, also = Willkür. Das wesentlich Ethische, Geistige bleibt verloren.

Die Freiheit nämlich besteht nach Locke darin, daß wir fähig sind zu handeln oder nicht zu handeln, je nachdem wir es vorziehen oder es wollen (2, 21, 27. 71: „as the mind directs"), d. h. ich bin frei, wenn ich äußerlich nicht gehindert bin, etwas Bestimmtes zu thun oder zu lassen; daß ich aber dieses Bestimmte thun will, liegt nicht in meiner Wahl, sondern dazu werde ich von der Lust oder Unlust des Begehrens bestimmt. Die innere Freiheit existirt also nur insofern, als jenes Begehren ein freies genannt werden könnte! Das scheinbar Positive an dieser Locke'schen Freiheit besteht somit darin, daß ich meinen Willen durchsetzen kann in Bezug auf das, wozu ich Lust habe. Nun habe ich aber stets zu etwas Bestimmtem Lust, es gibt keinen Augenblick in meinem Leben, wo ich nicht etwas Bestimmtes wünschte oder nicht wünschte oder begehrte, und wäre es am Ende auch nur das Begehren, nichts zu begehren.

Also kann der Fall nie eintreten, daß ich gar nicht wüßte, was ich in einem gegebenen Falle begehre. Es gibt also kein Aequilibrium arbitrii. Hier hat Locke als Empiriker eben nur das wirkliche Wollen und Handeln im Auge, während mit dem von ihm bestrittenen Aequilibrium arbitrii nur die abstracte Möglichkeit gemeint ist, sich überhaupt auch auf andere Weise entschließen zu können.*) Es findet hier nämlich wieder eine Verwechselung zwischen reflectirtem und unreflectirtem Denken statt. Daraus erklärt sich jener öfters auftauchende Streit über das Aequilibrium arbitrii. Wenn ich nämlich an's philosophische Reflectiren, d. i. an die Beobachtung der Bewegungen meines Bewußtseins gewöhnt bin, so daß diese Gewohnheit von mir auch dahin übertragen wird, wo ich nur unmittelbar praktisch denken und mich entschließen sollte, so entsteht der Schein eines Aequilibrium arbitrii ganz von selbst und ist keineswegs durch die Definition Locke's aufgehoben. Nämlich: ich bin im Begriffe, mich zu Etwas zu entschließen; nun beobachte ich mich dabei selbst, wie ich das Für und Wider, z. B. Neigung und Pflicht abwäge. Mir, dem beobachtenden, reflectirenden, erscheint nun diese Bewegung meines unreflectirten Bewußtseins insofern als Aequilibrium arbitrii, als von mir noch kein Entschluß gefaßt wurde und ich mir doch in der Selbstbeobachtung vollständig der Möglichkeit eines Entschlusses bewußt bin.

Mit dem Begriffe der Freiheit, wie er hier vorliegt, ist aber von den Erscheinungen des Menschenlebens sehr wenig erklärt; aus dieser Freiheit ist keine Regel und Norm weder für das theoretische, noch für das praktische Gebiet abzuleiten, vielmehr müßte man sich wundern, noch so viel Ordnung in den menschlichen Dingen zu finden, nachdem doch die Freiheit als das Vorrecht des Menschen vor dem Thiere erkannt worden.

*) Vergl. Fichte, Geschichte der Ethik S. 533.

Locke sucht daher auch das concret Allgemeine und Nothwendige, wenn man es so nennen darf, gegenüber diesen negativen Abstractionen, denen der Empiriker nur ungerne sich unterzieht, er sucht das das menschliche Wesen vom innersten Grunde aus positiv Bestimmende in einem andern Gebiete und findet es im Begehren der Lust und Unlust. Es liegt hierin wieder ein Anlauf des Empirikers, auf das positive Gebiet des Bewußtseins zu gelangen. Die Weise aber wie er dieß thut, nämlich daß er die Begehren der Lust und Unlust nur von der sinnlichen Seite und nur wieder als Gedachtes auffaßt, verhindert ihm das Gelingen.

Der Wille ist nämlich, wie wir gesehen, die Kraft das zu thun (und zu diesem Thun gehört auch das Denken), wozu ich mich entschließe. Ich entschließe mich aber dazu, wozu ich von meiner Lust oder Unlust getrieben werde. Freiheit ist somit die Kraft das thun zu **können**, wozu ich Lust habe. Ich bin also **gar oft nicht frei**, wenn ich auch meinen Willen thue; denn dieser besteht oft in einem Entschlusse zu etwas, wozu ich keine Lust habe: das heißt dann eine **freiwillige Handlung** und eine solche ist oft nichts weniger als frei. Es müssen also diese beiden Momente, hier das Begehren der Lust oder Unlust, dort die Thätigkeit, welche etwas **beschließt**, d. i. der Wille, der eine Herrschaft ausübt auf die handelnden Fähigkeiten des Menschen, wohl unterschieden werden; sonst kommt keine deutliche Erkenntniß über das Wesen des Willens zu Stande. **Freiwilligkeit** verträgt sich also gar wohl mit **Nothwendigkeit** und nicht diese, sondern die Unfreiwilligkeit ist deren Gegentheil. In der Bethätigung der Kraft, welche wir Freiheit nennen, ist somit immer Wille, aber nicht umgekehrt in jedem Willensacte Freiheit. So ist also der **einzelne Willensact** nicht frei, demselben ist aber Freiheit vorangegangen, oder genauer: der **Mensch** ist in Bezug auf den einzelnen Willensact nicht frei;

denn „Willensact" ist der Umstand, daß eine „Handlung, die in des Menschen Gewalt steht, einmal in seinen Gedanken beschlossen ist als sofort zu vollziehen". Freiheit ist also auch nicht Abhängigkeit einer Handlung oder des Gegentheils von unserer Wahl, sondern von unserem Willensacte. Dieser aber ist nach Obigem nicht frei (2, 21, 8. 11. 23. 27.*)

Also wäre Freiheit die Abhängigkeit einer Handlung von etwas Unfreiem, das freilich in letztem Grunde wieder von den Begehren der Lust und Unlust abhängig wäre, also von etwas, wovon Locke nirgends angibt, ob es frei oder unfrei sei, nämlich in Bezug auf das Subject, den Menschen; in Bezug auf die Objectivität ist Freiheit die Unabhängigkeit oder das Unverhindertsein des Subjectes durch jene Objectivität, also das was man auch äußere Freiheit im Gegensatz zur innern zu nennen pflegt.

Diese Beschränkung der Freiheit auf die äußere Unverhindertheit Etwas zu thun oder zu lassen erstreckt sich nun aber bis in das innere Reich des Gedankens. Auch hier ist die Freiheit keine allgemeine; „denn so wenig als es in unserer „„Freiheit"" liegt, ob unser Leib einen andern Körper berühre, oder nicht, da wir ja stets irgend einen berühren müssen, ebensowenig liegt es an uns, ob wir im wachen Zustande irgend welche Ideen haben, oder nicht; hingegen liegt es „„oft"" in der Wahl des Menschen, ob er seine Betrachtung von einer Idee zur andern hinleiten will, oder nicht. Freilich gibt es Umstände, schließt Locke in seiner empirischen Weise, wo gewisse Ideen vom Geiste durchaus nicht vermieden werden können, z. B. ein Mensch auf der Folter wird vergeblich die Idee des Schmerzes von sich weisen und sich mit andern Betrachtungen unterhalten" (2, 21, 12).

*) Vergl. 2, 21, 24 und Fam. Letters, Works Vol. 9, p. 109.

Nach allem diesem ist es also „unvernünftig zu fragen, ob der Wille des Menschen frei sei, oder nicht". Diese Frage ist gerade so wenig am Orte, als die: ob der Schlaf des Menschen schnell oder seine Tugend viereckig sei; denn Freiheit läßt sich auf den Willen ebensowenig anwenden, als Bewegung auf den Schlaf oder Viereckigkeit auf die Tugend. Vielmehr kommt Freiheit, welche nur eine „Kraft" ist, nur dem Handelnden zu, und kann nicht ein Attribut oder eine Modification des Willens sein, der selbst eine Kraft ist (2, 21, 14). Der Wille ist also weder frei, noch unfrei; Freiheit hingegen ist die Fähigkeit so zu handeln, wie man will.

2. Die Freiheit und die Begehren.

Es fragt sich also: was bestimmt den Willen? Hierauf antwortet Locke: „der Geist"; wenn aber diese Antwort nicht befriedige, so sei es klar, daß jene Frage vielmehr wissen wolle, was den Geist in jedem besondern Falle bestimme? Und hierauf antwortet er: „das Motiv in demselben Zustande oder Thun zu verharren ist nichts Anderes, als die gegenwärtige Befriedigtheit in demselben: das Motiv ihn zu verändern nichts Anderes, als irgend eine Unbefriedigtheit, Unlust. Unlust ist das große Motiv, das den Geist in Thätigkeit versetzt und das wir der Kürze halber „„Bestimmung des Willens"" nennen wollen. Was aber den Willen bestimmt, ist nicht ein in Aussicht gestelltes größeres Gut, sondern irgend eine Unlust; diese nennen wir Verlangen, Begehren (desire), d. i. eine Unlust des Geistes, daß ihm ein abwesendes Gut fehlt". So sehr wir ein abwesendes Gut begehren, ebensosehr haben wir für dasselbe Schmerz; aber nicht die Größe des abwesenden Gutes bestimmt auch die Größe des Schmerzes; denn die Abwesenheit eines Gutes ist nicht immer ein Schmerz, wie die Gegenwart eines Schmerzes es ist. So kommt es, daß man ein abwesendes Gut

erblicken mag, ohne deßwegen auch ein Begehren darnach zu haben. Hingegen so groß das Begehren ist, so groß ist auch die Unlust. „Gegenwärtiges und abwesendes Gut und Uebel wirken also zwar auf den Geist im Allgemeinen; was aber den Willen unmittelbar von einem Zeitmomente zum andern zu den einzelnen freiwilligen Handlungen bestimmt, ist stets Unlust des Begehrens, das auf irgend ein abwesendes Gut — sei es nun in negativer Weise Schmerzlosigkeit für Einen der Schmerz empfindet, oder in positiver Weise Genuß von Freude — gerichtet ist". „Der größte Theil unseres Lebens besteht aus solchen durch Unlust im letzten Grunde bestimmten Handlungen, durch welche wir auf verschiedenen Wegen zu verschiedenen Zielen geführt werden" (2, 21, 29. 31. 33). Bei diesem letzten Satze bleibt nun Locke stehen: er constatirt nur die empirische Thatsache, ohne sie zu erklären, geschweige den Zweckbegriff einzuführen.

Soweit reicht nun eigentlich und nicht weiter die philosophische Lehre Locke's von der Bestimmung des Willens. Der letzte Grund derselben ist die Unlust des Begehrens, das, in verschiedenen Menschen verschieden, auf verschiedenen Wegen zu verschiedenen Zielen führt. Durch die Herabdrückung alles Geistigen auf die leere Selbstgewißheit, die sich überall nur von außen her mit einem Inhalte erfüllt, ist die Bestimmung des Willens allein nur auf äußere Einwirkungen zurückgeführt und diese können ihrer Natur nach nur zufällige sein. Es fehlt also ein Prinzip, um hier eine Regel, etwas Allgemeines und Nothwendiges einzuführen. Locke muß aber doch ein Solches haben; sonst hätte er den Menschen noch unter das Thier gestellt. Er fragt also weiter: was bestimmt denn das Begehren? worin besteht der Mangel, der die Unlust des Begehrens erweckt? was mangelt? Die Antwort lautet: Das Negative der Unlust, die Lust, oder — um zugleich das allgemeine Prinzip

und nicht nur den einzelnen Fall zu bezeichnen, die Glückseligkeit. Diese soll also nicht nur das Negative der Unlust sein, sondern sie verhält sich zu derselben zugleich auch wie das Allgemeine zum Besondern, das Tiefere zum Oberflächlichern, oder wie das Begehren im Allgemeinen zum besondern Willensact. Es macht sich hier für einen Moment die vorwiegend geistige, „vernünftige", Totalitäten begehrende und anschauende Bewußtseinsrichtung geltend gegenüber derjenigen des vereinzelnden „Verstandes", der sonst Locke's Hauptführer ist.

Sofort zersplittert sich aber seine Untersuchung auch von hier aus wieder in eine Reihe von empirisch-verständigen Einzelnheiten.

Wenn auch die Glückseligkeit im Allgemeinen das Begehren bestimmt, so ist es doch keineswegs das größere Gut, das den Willen bestimmt, sondern nur die Abwehr der Unlust. „Laßt einen Menschen auch noch so sehr von den Vorzügen der Tugend überzeugt sein, daß dieselbe zur Erreichung hoher Zwecke in dieser oder zu Hoffnungen in jener Welt ebenso nothwendig sei, wie die Nahrung zum leiblichen Leben, so wird doch, bis er „„hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit"", d. i. bis er eine Unlust in dem Mangel derselben empfindet, sein Wille nicht zu einer Handlung bestimmt werden, die jenes größere Gut herbeischaffen soll, sondern irgend eine andere Unlust wird in ihm Platz greifen und seinen Willen zu andern Handlungen bestimmen". Der Grund dieser Erfahrungsthatsachen ist kurz der, daß die Entfernung der Unlust der erste Schritt zur Glückseligkeit und daß die Unlust stets das zunächst Gegenwärtige ist. Die unmittelbar gegenwärtige Unlust überwiegt auch die Kenntniß des höchsten Gutes bei der Bestimmung des Willens. Denn „wenn die Theorie richtig wäre, daß stets das höhere Gut gegenüber dem geringern den Willen bestimme, so müßten wir stets nach jener ewigen Glückseligkeit streben, die wir ja Alle

kennen. Die Erfahrung lehrt aber leider das Gegentheil. Die Abwehr eines geringen gegenwärtigen Schmerzes oder Unlust bestimmt unsern Willen und nicht die Erreichung jenes höchsten Gutes". Eine große Unlust hingegen hält den Willen beständig gefangen; und so viel Unlust wir nun empfinden, eben so viel Glückseligkeit entbehren wir; wir begehren also stets nach Glückseligkeit; denn wo irgend Unlust, da ist auch Begehren und dieses kann nichts Anderes begehren, als Glückseligkeit. „Glückseligkeit und Elend sind die Namen für zwei Extreme, deren äußerste Enden wir gar nicht kennen". Was dazwischen liegt, nennen wir kurzweg Lust und Schmerz des Leibes sowol, als des Geistes, oder genauer: beide sind Empfindungen des Geistes, obschon die einen ihren Ursprung im Geiste, die andern im Leibe haben (2, 21, 35. 36. 37. 38. 40. 41).

3. Die Begehren und die Güter.

Es fragt sich also: was ist Glückseligkeit? was ihr Gegenstand? Antwort: was fähig ist, Lust in uns zu erwecken, heißen wir gut, was Schmerz — übel, und zwar aus keinem andern Grunde, als wegen dieser Fähigkeit. Freude oder Schmerz werden also durch die Einwirkung gewisser Gegenstände (Objecte) auf unsern Geist oder Leib erweckt. Genau genommen aber liegt die Schätzung von Gut und Uebel in der Vergleichung; denn was einen geringern Grad von Schmerz oder einen höhern Grad von Freude verursacht, nennen wir seiner Natur nach „gut" und umgekehrt (2, 21, 42).

Aber auch abgesehen von dieser Relativität und „wenn etwas als wirklich gut erkannt ist, erregt dasselbe doch nicht mit Nothwendigkeit das Begehren Jemandes, sondern nur derjenige Theil desselben, von welchem der Betreffende meint, er bilde einen nothwendigen Theil seiner Glückseligkeit. Alles andere Gut — und wäre es wirklich oder scheinbar auch noch so groß — erweckt

bei Demjenigen kein Begehren, der es nicht als einen Theil derjenigen Glückseligkeit ansieht, die ihn in seinen gegenwärtigen Gedanken gerade befriedigen kann". So findet der Eine seine Lust in der Gelehrsamkeit, ein Anderer in sinnlichen Vergnügungen; keiner von beiden wird leugnen, daß nicht auch das, woran der Andere Lust hat, solche gewähren könne, und doch sieht keiner in des Andern Lust einen nothwendigen Theil seiner eigenen Glückseligkeit und macht sie also auch nicht zum Gegenstande seines Begehrens. Fängt aber der gelehrte Mann an zu hungern und zu dürsten, so begehrt er sofort zu essen und zu trinken, so wenig ihm sonst an guten Getränken und Speisen gelegen sein mag; — während der Feinschmecker zu „studiren" anfangen wird, sobald Schmerz oder der Wunsch sich bei seiner Geliebten zu empfehlen ihn seinen Mangel an Kenntnissen übel empfinden läßt.

Indem so das erkennbar größere Gut uns nicht immer zu bewegen vermag, bewegt uns hingegen die geringste Unlust und bestimmt uns, derselben los zu werden zu suchen. Die Ursache hievon liegt in der Natur unserer Glückseligkeit selbst und ihres Gegentheils: jeder gegenwärtige Schmerz macht einen Theil unseres gegenwärtigen Uebels aus; aber nicht alles abwesende Gut bildet einen nothwendigen Theil unserer gegenwärtigen Glückseligkeit (s. oben); sonst müßten wir ja immer unendlich unglücklich sein, da es unendlich viele Grade von Glückseligkeit gibt, in deren Besitz wir uns nicht befinden.

„Die gemeinen Obliegenheiten des Lebens füllen einen großen Theil des letztern mit der Unlust des Hungers, Durstes, der Hitze, Kälte, Ermüdung, Schläfrigkeit in beständiger Wiederkehr aus. Fügen wir dazu noch die von der Einbildungskraft geschaffene Unlust, wie die Begierde nach Ehre, Macht, Reichthum u. s. f., welche Mode, Beispiel, Erziehung uns eingeimpft haben, und tausend andere unregelmäßige Begehren,

welche Gewohnheit uns zur andern Natur gemacht hat, so sehen wir nur einen geringen Theil unseres Lebens uns so frei von diesen verschiedenen Arten von Unlust, daß uns noch Raum übrig bliebe für die Anziehungskraft entfernter Güter". „Denn da die Entfernung des gegenwärtigen Unangenehmen stets das Erste ist, um zur Glückseligkeit zu gelangen, so wird das abwesende, wenn auch noch so sehr anerkannte Gut stets wieder weggestoßen, um für die Empfindung jener gegenwärtigen Unlust wieder Platz zu machen, bis endlich gehörige Betrachtung es unserm Geiste näher gelegt, ihm Geschmack daran beigebracht und so ein Begehren darnach erweckt hat: dann erst beginnt es einen Theil unserer gegenwärtigen Unlust zu bilden, macht es den gleichen Anspruch auf Befriedigung wie die übrigen und kommt so ebenfalls an die Reihe, den Willen zu bestimmen" (2, 21, 43—45).

„So ist es also in unsre Macht gelegt, durch gehörige Betrachtung unser Begehren in richtigem Verhältniß zum Werthe des betreffenden Gutes zu erwecken". „So lange aber noch irgend eine Unlust zurückbleibt, so lange ist kein Raum für irgend ein Gut als solches, daß es den Willen bestimmen könnte; denn, wie gesagt, erst muß die Unlust weg sein, bevor der Geist an ferneres Gut oder Glückseligkeit denkt. Bei der bunten Menge von Unlust aber, die stets bereit ist unsern Willen zu bestimmen, ist es, wie wir gesehen, natürlich, daß die stärkste den Willen zunächst bestimmt. Es geschieht dieß in den meisten Fällen, aber nicht immer. Denn der Geist hat in den meisten Fällen die Kraft, die Befriedigung eines seiner Begehren aufzuschieben, und besitzt so die Fähigkeit, dieselben alle, eins nach dem andern, nach ihrem Gegenstande zu untersuchen und sie gegeneinander abzuwägen. Hierin liegt die Freiheit des Menschen, und aus dem Mangel an gehörigem Gebrauch derselben stammt all jene Mannigfaltigkeit

von Mißverständnissen, Irrthümern und Fehlern, von denen unser Leben wimmelt, indem wir unsere Willensentschließungen überstürzen. Diese Kraft, die Befriedigung dieses oder jenes Begehrens aufzuschieben, ist die Quelle der Freiheit, hierin liegt das, was man sonst irriger Weise den „„freien Willen““ nennt. Denn während dieses Aufschiebens eines Begehrens, bevor der Wille sich zur Handlung entschließt, haben wir Gelegenheit, das Gute oder Böse, das wir zu thun im Begriffe stehen, zu prüfen; und wenn wir nach gehöriger Betrachtung geurtheilt haben, so haben wir auch unsere Pflicht, d. h. Alles gethan, was wir in dem Streben nach Glückseligkeit thun konnten und sollten. Es ist also nicht ein Fehler, sondern ein Vorzug unserer Natur: zu begehren, zu wollen, zu handeln gemäß dem letzten Resultate einer gehörigen Untersuchung" (2, 21, 47).

4. Locke's Lehre von der Freiheit.

In seiner Lehre von der Bestimmung des Willens durch die Begehren der Lust und Unlust hatte Locke die verborgenen Triebfedern des Wollens und Thuns des Menschen nur nach derjenigen Seite dargestellt, die man etwa die des gemeinen empirischen Bewußtseins nennen könnte, wo die Erhöhungs-(ethischen) Begehren ebenso zufällig und äußerlich erweckt werden und wieder erlöschen, wie diejenigen des Erhaltungslebens, d. h. wo jene eben nur von ihrer vorwiegend sinnlichen Seite aufgefaßt werden. Die Erhöhungsbegehren waren zwar nicht ausdrücklich ausgeschlossen worden, aber es war ihnen keine höhere Dignität beigelegt, als den Erhaltungsbegehren.

Dort hatte das Interesse gewaltet, dem Dogmatismus, der im Interesse der Erhöhungsbegehren dem Menschen eine abstracte, für alle Menschen gleiche Moral aufdrängen wollte, den empirischen Individualismus gegenüberzustellen,

durch welchen aber das Ethische auf das Niveau und den Zufall des Erhaltungslebens herabgedrückt ward. Der Sinn jener Erörterungen war: Dasjenige, was der abstracte Dogmatismus für das höchste Gut ausgibt, kann unmöglich das sein, wofür es ausgegeben wird, wenn es nicht einmal die Kraft hat, diejenigen welche es kennen, ihm all ihr Streben zuwenden zu lassen.

Dort war der Wille, oder, wie Locke sagt, der Mensch nicht frei, sondern stets fortgetrieben von dem wechselnden Strome immer neu auftauchender Begehren und Willensrichtungen.

Hier nun, im weitern Verlaufe seiner Untersuchung, findet Locke hingegen „die Quelle der Freiheit", indem der Mensch im Stande ist, die Befriedigung seiner Begehren und also seine Willensentschließungen aufzuschieben, bis er sie gehörig betrachtet und beurtheilt hat, — das vorwiegend sinnliche Schema für den geistigen Inhalt der Freiheit.

Dort war es ein vorwiegend sinnliches Gemisch von geistigen und sinnlichen Begehren, die plan- und regellos auf den Menschen einstürmen und seinen Willen bestimmen. Ein Begehren löste das andere ab, nirgends gab es einen Zeitmoment, wo gar kein Begehren stattfände.

Hier tritt endlich eine Pause ein: Der Mensch kann sich besinnen, er kann seine Begehren aufschieben, um ihren Gegenstand zu untersuchen und darnach demjenigen den Vorzug zu geben, den er einer energischern Betrachtung (contemplation) für werth hält, durch welche letztere dann auch das Begehren nach diesem Gegenstande (die Unlust diesen Gegenstand nicht zu besitzen) stärker wird, als alle übrigen Begehren, so daß dann jenes den Willen bestimmt.

Die Freiheit ist die Kraft zu thun, was ich will; ich will, was ich begehre; ich begehre, was mir mangelt: die Glückseligkeit; das Gefühl des Mangels ist = Unlust; diese abzuwenden

ist der letzte Entscheidungsgrund in den einzelnen Fällen. Es handelt sich also darum, das Gefühl des Mangels an etwas möglichst Gutem, d. i. das möglichst große Glückseligkeit bringt, zu erwecken, um den Willen zu etwas möglichst Gutem zu bestimmen. Dieß geschieht durch Betrachtung jenes Guten. Da aber dem Menschen in jedem Zeitmomente irgend Etwas mangelt und die Erlangung des gegenwärtig Mangelnden oder die Entfernung der zunächst liegenden Unlust stets der erste Schritt zur Glückseligkeit ist, so wäre die Erweckung eines Begehrens, das sich nicht auf etwas unmittelbar Gegenwärtiges bezieht, durch Betrachtung gar nicht möglich, wenn der Mensch nicht auch die Fähigkeit besäße, seine Begehren aufzuschieben, zu suspendiren und während dessen jene Betrachtung vorzunehmen.

Eigentlich thue ich nicht was ich will; denn ich bin nicht frei, wenn ich stets nur dasjenige thue, was das unmittelbar gegenwärtige Begehren, woran es mir ja nie mangelt, fordert, und wenn, was bei Locke überall, nach seinem vorwiegend sinnlich-empirischen Standpunkte vorausgesetzt wird — das Begehren von außen, durch dessen Object, angeregt wird. Die Quelle der Freiheit besteht vielmehr darin, daß ich die Befriedigung meiner Begehren suspendiren kann.

Aber: was ist denn dieses Suspendiren Anderes, als wiederum eine Willensentschließung, ein „Thun des Denkens", ein Handeln? Und die Quelle desselben wiederum ein Begehren, das Begehren nach dem Suspendiren des Begehrens?

Liegt hier nicht zwischeninne etwas von Locke ganz Uebersehenes: ein Begehren, das von den von Locke allein berücksichtigten, von außen angeregten Begehren grundverschieden ist, ein Begehren von spontaner Natur? Woher kommt denn überhaupt dem Menschen das Bewußtsein, daß er nicht frei sei, wenn er stets dem unmittelbar gegenwärtigen Begehren

folgt? Wie kommt er zum Bewußtsein der Möglichkeit, diese seine Begehren zu suspendiren?

Nach Locke's Darstellung tritt dort ganz derselbe Fall ein wie da, wo der Mensch sich von dem unmittelbar gegenwärtigen Begehren forttreiben ließ: er kann keinen Augenblick ohne irgend ein Begehren sein, und es wäre also zu zeigen, wie und warum er jetzt dazu kommt, der Quelle der Freiheit sich zu öffnen, die er schon von Anbeginn in sich trug! Diese Quelle der Freiheit zeigt sich hier wieder als dasselbe, was schon von Anfang an da war: es ist die bloß formale Freiheit, das thun zu können, was ich will, abgesehen davon, ob ich etwas Gutes oder Böses will. Oder ist sie nicht ebensosehr die Kraft, die Befriedigung der Begehren nach wahrer Glückseligkeit, als diejenige der unstatthaften Begehren aufzuschieben? Der specifische Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist nirgends zu sehen, obschon Locke ihn offenbar sucht und die Freiheit zum Guten an „die wahre Glückseligkeit" anknüpft.

Was Locke hier anstrebt, ist die Erklärung des Aufflammens der specifisch geistigen, spontanen oder Erhöhungs-Begehren gegenüber den bloßen Erhaltungs- oder auf den gemeinen Brauch des Lebens gerichteten Begehren, was den Menschen Locke umsomehr interessiren muß, als sein vorwiegend sinnlich-verständiger philosophischer Standpunkt ihm die Erkenntniß der Berechtigung der Erhöhungsbegehren, d. i. die Rechtfertigung derselben vermittelst des Denkens gar sehr erschweren muß. Seine Erklärung reicht aber auch hier nicht weiter, als soweit das theoretische Denken bereits in der Erkenntniß des unreflectirten Bewußtseins gelangt ist: von dem Wesen dieses letztern kennt er nur die sinnlich-verständige Seite; das Apriorische, Ethische hat er aus dem Gebiete der Philosophie ausgewiesen, er hat erklärt, daß nichts dergleichen im praktischen Denken vorkomme. Die letzte Entscheidung über das was zur Glückseligkeit

führe, wird also dem Verstande anheimgegeben, und es würde sich also weiter fragen, wo der Verstand den Maßstab hernehme für jene Entscheidung?

So bleibt diese verständige „gehörige Betrachtung" nur ein dürres Surrogat für das von Locke geleugnete Gewissen sowol, als für dessen Entfaltung in die positiven ethischen Gefühls-Begehren des Guten, Wahren und Schönen. Die Consequenzen seines Standpunktes hat Locke eben deßwegen nicht gezogen, weil er unter jenem Surrogate viel mehr verstand, mit demselben viel Besseres meinte, als was bei „gehöriger Betrachtung" in demselben liegt.

Die Begehren der Lust und Unlust liegen gleichsam noch hinter der Reflexion, sie gehören in's unreflectirte Bewußtsein und sind insofern nur Quellen der Reflexionsideen „Lust und Unlust". Eben deßhalb sind sie „angeboren" im Gegensatz zu den „Ideen", die als solche nicht angeboren sind. Die „Idee" der Freiheit faßt Locke ganz empirisch und von der vorwiegend sinnlichen Seite auf als die Abhängigkeit einer Handlung von einem Willensact. Jeder Willensact hat nun ein sinnliches Moment, daß er nämlich stets etwas Bestimmtes will, und da kann es also auch keine absolute Freiheit geben. Da nun Locke's Standpunkt stets nach dieser sinnlichen Seite hin gerichtet ist, so findet er in seiner Definition der Freiheit auch nirgends eine absolute Freiheit, sondern die Freiheit ist stets bedingt einerseits von einem bestimmten, vorwiegend sinnlich aufgefaßten, Begehren der Lust oder Unlust, andererseits von der äußern Möglichkeit dieses Begehren zu befriedigen, oder nicht. Wo aber Locke von der Quelle der Freiheit redet, da vindicirt er dieser die Absolutheit mit den Worten, sie sei „die Kraft die Befriedigung eines Begehrens aufzuschieben". In Bezug auf die Freiheit selbst macht also Locke das sinnliche Moment, daß ich stets etwas Bestimmtes will, weil ich stets

etwas Bestimmtes begehre, geltend; in Bezug auf die Quelle derselben hingegen abstrahirt er von jenem sinnlichen Moment und macht nur das geltend, daß, abgesehen von jenem bestimmten Begehren, eine Kraft im Menschen liege, die Befriedigung der Begehren aufzuschieben. Es tritt also hier jenen bestimmten Begehren eine Kraft, d. h. wol auch ein Begehren gegenüber und deren Wesen ist es, daß sie, wie Locke angibt, wenigstens „oft" den andern Begehren siegreich gegenübertritt, d. h. daß sie stärker ist, als jenes vorwiegend sinnliche, stets bestimmte Begehren.

Aber so wenig als Locke früher auf die „Quelle der Reflexionsideen" näher eintrat und ihr Folge gegeben hätte, ebensowenig hier auf die „Quelle der Freiheit", von welcher er mit demselben Rechte wie von der Quelle der Reflexionsideen und derjenigen der Lust und Unlust behaupten konnte, sie sei „angeboren". Denn hier wäre es sonst am Platze gewesen, nachzuweisen, wie jene „Kraft" sich verhält zu den wechselnden Begehren der Lust und Unlust und den darauf basirten Willensacten. Locke's Resultat ist nur, daß Begehren gegen Begehren auftritt und daß es in der Gewalt des Menschen liege, das eine Begehren „durch gehörige Betrachtung" seines Objectes so zu verstärken, daß es über das andere den Sieg gewinne. Dieser Proceß wird aber innerhalb des Denkens, der „Reflexion des Verstandes" geführt, während doch das Begehren selbst auch selbstständig außerhalb derselben waltet. So bleibt das Wesentliche an jenen geistigen Begehren, ja auch nur an ihren Objecten philosophisch unberührt und Locke hilft sich damit, von außerhalb des philosophischen Gebietes her jene Leere mit der Abstraction der „Glückseligkeit" auszufüllen, indem er die letztere an den Willen eines unzweifelhaft guten Gottes knüpft, der jedenfalls unser Bestes wolle.

Locke sieht mit Recht Einwendungen gegen seine Aufstel-

lungen voraus und vertheidigt daher, denselben vorgreifend, seine Ansicht mit Folgendem: Zu begehren, zu wollen, zu handeln nach dem letzten Resultate einer gehörigen Untersuchung ist so wenig eine Beschränkung unserer Freiheit, daß es vielmehr eine Erweiterung derselben ist. Vollkommene Gleichgültigkeit im Geiste, der nicht durch sein letztes Urtheil über Gut und Uebel bestimmt werden könnte, wäre eine eben so große Unvollkommenheit, als der Mangel an Gleichgültigkeit mit dem Handeln zu warten, bis der Wille sich bestimmt hat (2, 21, 48). Aber, wie gesagt, es ist der Verstand, der dieses Urtheil vollzieht; ein, nothwendige, „angeborene" Wahrheit enthaltendes, Gewissen, ein specifisch geistiges Begehren nach Freiheit, das die sinnlichen Begehren überragt, ein Begehren nach bewußter Fortentwickelung der ganzen Individualität im Gegensatz zur Befriedigung nur einzelner vorwiegend sinnlicher Bedürfnisse gibt es nicht, das Begehren nach Lust, Glückseligkeit, das Begehren Unlust abzuwenden treibt fortwährend, und zwar den einen Menschen hierhin, den andern dorthin.

Wenn wir daher mit der „gehörigen Betrachtung" dessen, was das Gute, was das Beste für uns ist, nicht unser ganzes Leben verlieren wollen, so daß wir zum Handeln gar nicht kommen, während der Strom des Lebens an uns vorüberfließt, so müssen wir uns nothwendiger Weise aus der Sphäre des unaufhörlichen verständigen Reflectirens in diejenige der Religion flüchten, welche die Unvollkommenheit des wirklichen Lebens wenigstens in der Idee ausgleicht. Man sieht also: ein Mensch, in dessen Bewußtsein es so aussähe, wie auf dem philosophischen Standpunkte Locke's, d. h. in welchem alle Bewußtseinsmächte von dem verständigen Reflectiren absorbirt wären, wäre gar nicht im Stande, einen Maßstab für sein Thun und Lassen zu gewinnen, geschweige daß dieser ihm die Kraft gäbe, über dieses Reflectiren hinauszukommen.

„Die Religion nun, fährt Locke fort, sagt uns, daß wir von Gott geschaffen sind, daß also auch unser Trieb nach Glückseligkeit, weil er in unserer innersten Natur gegründet ist, ein Gott wohlgefälliger sein muß, daß somit auf alle Fälle hin, wenn wir demselben mit Aufbietung aller Kräfte folgen, auch wenn wir uns vielleicht meistentheils in Bezug auf die Erkenntniß unseres Verstandes in zweifelhafter Lage befinden, Gott diese unsere Bahn zu dem ursprünglich von ihm gewollten, von uns nur dunkel angestrebten Ziele führen, die Lücken, die wir wollen müssen, ausfüllen, das Halbe ganz machen, das Unvollkommene zur Vollkommenheit erheben wird. Die Vernunft ist das Licht, das uns Gott zu diesem Zwecke gegeben; und wenn sie uns auch nicht allwissend macht, so müssen wir doch Gott danken, daß er uns so viel gegeben hat". Die „Vernunft" aber ist, wie wir bereits erwähnt, im Unterschiede vom philosophisch erkannten, reflectirenden „Verstande" bei Locke das theoretisch-praktische, neben der Reflexion auch den unmittelbaren Impulsen des Lebens folgende ganze Bewußtsein!

Von jenem Begriffe der Glückseligkeit aus, die er zwar nicht weiter zu begründen vermag, aber mit der er alles Gute und Vortreffliche meint, was ein Christ und ein Mensch auf der Höhe seiner Zeit darunter verstehen konnte, thut nun Locke einen Ausblick in das Leben Desjenigen, der dieser Glückseligkeit mit Ernst nachstrebt, und äußert hierbei Gedanken, die jeder Ethik Ehre machen würden.

„Wie die höchste Vollkommenheit vernünftiger Wesen in dem beständigen Streben nach wahrer Glückseligkeit besteht, so ist auch unser Bemühen, eingebildete nicht für wirkliche Glückseligkeit zu nehmen, die wahre Begründung der Freiheit. Je stärkere Bande uns an das unentwegte Streben nach Glückseligkeit im Allgemeinen fesseln, desto freier sind wir von irgend einer nothwendigen Bestimmung des Wollens

zu einer andern Handlung und von einem nothgedrungenen Nachgeben zu Gunsten unseres Begehrens, das sich auf ein besonderes und jetzt scheinbar vorzüglicheres Gut richtet, bevor wir genügend untersucht haben, ob es mit unserer wirklichen Glückseligkeit vereinbar sei, oder nicht. Und so sind wir durch die Nothwendigkeit der wahren Glückseligkeit nachzustreben genöthigt, die Befriedigung unseres Begehrens in besondern Fällen zu suspendiren". „Dieselbe Nothwendigkeit, die uns zum Streben nach wahrer Glückseligkeit bestimmt, begründet auch das Aufschieben und Untersuchen eines jeden der sich folgenden Begehren, ob dessen Befriedigung nicht mit unserer wahren Glückseligkeit streite, und uns von derselben abziehe. Dieß sind wir fähig zu thun und wenn wir dieß gethan, so haben wir unsre Pflicht gethan und Alles, was in unserer Macht ist und allerdings auch Alles, was wir bedürfen. Was weiter folgt, folgt in einer ununterbrochenen Reihe vou Consequenzen" (2, 21, 51. 52).

Jene „wahre Glückseligkeit" ist, wie gesagt, ein Abstractum, während die „Begehren" überall die vorwiegend sinnlichen Begehren vorstellen. Worin jene bestehe, gibt Locke nirgends an, wenn man nicht nach 2, 21, 51 die „Freiheit" darunter verstehen will, über die er aber ebenfalls nichts Concretes sagt. So findet sich hier eine Kluft zwischen diesem gleichsam unendlich fernen Abstractum und den einzelnen vorliegenden Fällen und Begehren. Sinnlichkeit und Geistigkeit liegen unvermittelt auseinander, nur in die Sinnlichkeit ist Locke näher eingetreten, die Geistigkeit ist nicht ein philosophisches Postulat. Die einzelne Situation soll zwar mit jener wahren Glückseligkeit verglichen werden; aber so wenig als er diese letztere näher bezeichnet, ebensowenig gibt er an, woran man erkenne, ob das einzelne Begehren mit jenem allgemeinen Begehren nach Glückseligkeit stimme, oder nicht, das heißt, wie wir uns ausdrücken würden,

ob das einzelne Begehren ein gesundes und berechtigtes, ob ein in der Individualität dieses Menschen wirklich liegendes sei, oder nicht.

5. Das Verhältniß des „individuellen Geschmacks des Geistes" zu den Gütern und die Verantwortlichkeit des Verstandes.

Mit Nothwendigkeit wird daher Locke hier auf's Neue darauf getrieben, eine Vermittelung zwischen der „wahren Glückseligkeit" und den mannigfachen Begehren des concreten Menschen zu versuchen. Er constatirt zunächst die Verschiedenheit der Lebensrichtungen der Menschen und findet deren Grund, wie früher in der Verschiedenheit der Begehren, so jetzt in derjenigen des „Geschmackes des Geistes", was wol Dasselbe ist, nur daß er jetzt dasjenige als individuelle Einheit faßt, was früher eine Vielheit einzelner Lebensäußerungen war. Im höchsten Sinne, d. h. subjectiv-objectiv gefaßt, während bei Locke Subjectivität und Objectivität überall weit auseinanderklaffen, wäre dieß die Lebensidee des einzelnen Menschen zu nennen. Dieser verschiedene Geschmack nun läßt die Menschen verschiedene Dinge zur Erlangung ihrer Glückseligkeit wählen, und doch alle das Richtige treffen, vorausgesetzt daß der Mensch nur für dieses Leben hofft. Hofft er aber auf ein künftiges, so muß er seine Begehren untersuchen, ob sie mit dieser Hoffnung, d. i. dem Begehren nach jener ewigen Glückseligkeit übereinstimmen. Diese letztere Untersuchung kommt wieder dem „Verstande" zu: er ist „verantwortlich" für eine schlechte Willensentschließung (2, 21, 51. 52. 54. 55. 56).

Einerseits also die unendliche Verschiedenheit des „Geschmackes des Geistes" oder der Begehren, deren Befriedigung überall, wenn es sich nur um das diesseitige Leben handelt, zur „Glückseligkeit" führt; andererseits das jenseitige „höchste Gut" oder die „wahre Glückseligkeit" („Glückseligkeit" wird bald für

das diesseitige Wohlsein, bald für die „ewige Glückseligkeit“ im Jenseits gebraucht).

Man sieht schon hieraus, daß die „wahre Glückseligkeit“ ein mit dem Diesseits oder dem concreten Menschenleben überhaupt unvermitteltes Abstractum ist; denn sonst müßte sie auf das Diesseits maßgebend einwirken. Letzteres ist aber nicht der Fall; denn nur wer für das Diesseits lebt, dessen Begehren treffen überall das Richtige! Bei dem diesseitigen Moment verweilt Locke nach seinem empirischen Standpunkte mit Vorliebe: was dem Einen frommt, schadet dem Andern; was dem Einen angenehm, kann ein Anderer nicht ausstehen. „Daher kam es, daß die alten Philosophen vergeblich untersuchten, ob das „„höchste Gut““ in Reichthümern oder sinnlichen Freuden oder in der Tugend oder in der Contemplation bestehe. Sie hätten mit ebensoviel Vernunft sich darüber streiten und in Secten theilen können, ob der angenehmste Geschmack in Aepfeln, Pflaumen oder Nüssen zu finden sei“.

Um das jenseitige höchste Gut mit der empirischen Mannigfaltigkeit der Begehren zu vermitteln für Diejenigen, welche nicht nur dem Diesseits leben, kommt Locke dann auf jene erwähnte „Quelle der Freiheit“ zurück, auf das Suspendiren der Begehren behufs reiflicher Untersuchung. Jeder Willensact beruht auf dem Versuche der Befriedigung eines Begehrens. Alle Begehren sind an sich gut, oder wenigstens weder gut, noch böse, weil sie eben „angeboren“ sind. Das Begehren als solches kann also nicht verantwortlich gemacht werden. Jedes Begehren gründet sich auf eine Unlust, auf einen empfundenen Mangel. Der Mensch, er mag wollen, was er will, wird nie etwas wollen, das ihm nicht nach seinem Urtheile als ein Gut erscheint, insofern es jenem Mangel abhilft.

Woher nun aber die Verantwortlichkeit, wenn er dennoch etwas wählt, das böse ist? Sie beruht nicht auf dem Willen;

denn dieser ist nicht frei, sondern stets bestimmt durch das Urtheil des Verstandes. Vielmehr beruht sie auf der „Leichtfertigkeit des Wählens“ (a too hasty choice of his own making): er hat falsch geurtheilt, er hat seinen Geschmack, seinen Gaumen verdorben. Die ewige Natur und Gesetzlichkeit der Dinge darf nicht gefälscht werden, um sie der schlechten Wahl des Menschen beistimmen zu lassen. Dieser war frei zu untersuchen, was ihm tauge und was nicht. Wenn er von seiner Freiheit einen schlechten Gebrauch macht, wenn er die Fähigkeit, seine Entschließungen aufzuschieben bei Seite setzt, so ist das Alles seine eigene Schuld und er ist dafür verantwortlich (2, 21, 55. 56). Wir würden denselben Gedanken etwa so ausdrücken: das Geschäft des verständigen und vernünftigen Denkens ist, die einzelnen in der Zeit vorliegenden Aufgaben in ihre Momente zu zerlegen und sie dem Gewissen, als dem nach dem Guten begehrenden ganzen Ich zur einfachen Annahme oder Verwerfung vorzulegen. Da aber Locke keine echt geistigen Begehren, keine apriorische Wahrheit und auch das Gewissen nicht als solche enthaltend anerkennt, so verlegt er die letzte Entscheidung über das Gute und Böse in das „Urtheil des Verstandes“.

Wegen dieser Zurückführung alles ethischen Urtheilens auf den „Verstand“ zersplittert sich für Locke nun die Frage nach der Vermittelung des höchsten Gutes mit den verschiedenen Begehren des Menschen in eine Reihe von einzelnen Fällen, bei denen es nicht sowol auf die materielle, als vielmehr auf die formelle Wahrheit ankommt, welche allein der Verstand zu geben vermag, und die trotz aller angestrebten Vollständigkeit der Aufzählung doch nicht erschöpfend sein können. Locke stellt sich hier auf's Strengste auf den Boden der Empirie und hebt somit überall die vorwiegend sinnliche Seite an diesem ganzen ethischen Erkenntnißprocesse hervor.

„Wie kommt es, fragt er, daß die Menschen so oft das Schlimmere dem Bessern vorziehen?" Soeben war dieß der „Leichtfertigkeit des Wählens" resp. Urtheilens zugeschrieben. Jetzt aber macht Locke die Einschränkung: „da doch die Menschen, wenn es sich um Glückseligkeit handelt oder Elend, immer beständig und ernst sind", da alle Menschen glückselig werden wollen, warum ziehen sie auch hier so oft das Schlimmere dem Bessern vor? Die verschiedenen Wege der verschiedenen Menschen zu demselben Ziele, der höchsten Glückseligkeit, sind bedingt durch die verschiedene Unlust des Begehrens, die den Willen in der Wahl einer jeden freiwilligen Handlung bestimmt. Als Grund solcher verschiedener Unlust wird nun angeführt: erstens körperlicher Schmerz und dergleichen, zweitens Begehren nach abwesendem Gut, die von unserem Urtheile mißleitet worden und von unserem Geschmack abhängig sind: in Beidem können wir auf verschiedene Weise mißleitet werden und zwar durch eigene Fehler. Hingegen was ein gegenwärtiges Gut, rein als solches, betrifft, ohne also an dessen mögliche Folgen zu denken, so wählt der Mensch hier nie falsch. Hier fallen scheinbares und wirkliches Gut stets zusammen: Schmerz und Freude sind gerade so groß, als sie eben gefühlt werden, und das gegenwärtige Gut oder Uebel ist also gerade so groß, als es erscheint. Andererseits ist aber auch das größte abwesende Gut nicht im Stande, den Menschen zu bewegen, wenn er mit dem, was er im gegenwärtigen Momente besitzt, zufrieden ist. Denn bei dem engen Kreise, auf den wir hier angewiesen und in welchem wir stets nur Eine Freude auf einmal genießen können, die, wenn sonst alle Unlust entfernt ist, uns, so lange sie eben dauert, glauben macht, wir seien glücklich, vermag manches abwesende, wenn auch durchaus unbestreitbare Gut nicht, uns zu bewegen. Denn wer zufrieden ist, ist glücklich. Sobald nun aber eine neue Unlust kommt, ist auch jenes Glück gestört, und

wir sind von Neuem darauf angewiesen, unsre Glückseligkeit zu verfolgen. So ist die Fähigkeit „anzunehmen" (to conclude), daß man auch ohne jenes glücklich sein könne, eine große Veranlassung dazu, daß der Mensch nicht nach dem größten abwesenden Gute strebt. — Also auch hier wird das sinnlich-geistige Begehren nur insofern es in der Reflexion wirkt, aufgefaßt, während es doch in Praxi darauf ankommt, daß man das sinnliche oder geistige Begehren in seiner Unmittelbarkeit wirken, daß man das Begehren als solches entweder als vorwiegend sinnliches oder als vorwiegend geistiges walten lasse, in welch' letzterem Falle dann das Object der Begehren von selbst nach seinem wahren (ethischen) Werthe beurtheilt werden wird.

„Es käme also, fährt Locke fort, eigentlich darauf an, des Menschen Urtheil durch Veranschaulichung jenes großen abwesenden Gutes zu berichtigen und sein Begehren darnach zu erwecken. So müßte er das unmittelbar gegenwärtige Gut freudig verlassen, um jenem großen abwesenden nachzustreben" (2, 21, 56—60).

Gesetzt nun aber auch, es gelänge, das Begehren nach jenem großen abwesenden Gute zu erwecken, und der Mensch suchte es zu erreichen: wo nähme sein „Verstand", da doch Alles zuletzt nur von diesem abhängt, wiederum den Maßstab, die Erkenntnißgründe her, im einzelnen Falle zu jenem höchsten Gute zu gelangen? Wo ist der rothe Faden, der zwischen jenem, doch stets ein Abstractum bleibenden, höchsten Gute und dem in der concreten Gegenwart lebenden Menschen sich hinzieht und die beiden Momente verbindet?

Und da im einzelnen Falle derselbe Gegenstand als etwas sehr verschiedenes erscheint, je nachdem er mit dem von dem sinnlichen oder dem geistigen Begehren geleiteten (verständigen oder vernünftigen) Denken angeschaut wird, so kommt es zuletzt doch darauf an, das Begehren selbst nach seiner sinnli-

chen oder geistigen Richtung hin sofort zu erkennen — das Begehren selbst also, und nicht sein Object! — und dann mit Hilfe des Gewissens, das allein im letzten Grunde Aufschluß ertheilt, diese Erkenntniß auf den einzelnen Fall anzuwenden und darnach zu handeln.

„Aber auch beim besten Streben nach Glückseligkeit bringen die Menschen statt dieser nur zu oft nichts als Elend und Uebel über sich". Wir müssen daher untersuchen, woher es kommt, daß die Dinge sich unter falschem trügerischem Scheine darstellen. Die Ursache ist wieder ein falsches Urtheil. Woher aber dieses? Die Dinge werden in einem doppelten Sinne als gut oder übel beurtheilt: erstens was im eigentlichen Sinne gut oder übel ist, ist nichts anderes als rein und allein Freude oder Schmerz. Aber zweitens werden auch solche Dinge, die jene Freude oder Schmerz zur Folge haben, als gut oder übel betrachtet. Denn auch diese sind ein wirklicher Gegenstand unserer Begehren. Hier liegt der Grund des falschen Urtheils in der falschen Vergleichung zwischen gegenwärtigem oder künftigem Gut oder Uebel. Und zwar ist hier nicht von dem die Rede, „was ein anderer Mensch über die Entschließungen eines Andern denkt, sondern davon, was ein Jeder selbst als falsch eingestehen muß" (2, 21, 61. 62).

Ueber die gegenwärtige Lust oder Unlust kann, wie wir sahen, kein falsches Urtheil gefällt werden. Anders aber verhält sich's, „wenn künftige mit gegenwärtiger verglichen wird, was gewöhnlich gerade bei den wichtigsten Willensentschließungen der Fall ist. Hier bestimmt die Entfernung unseres Standpunkts das Urtheil". — Es ist dieß eine nothwendige Folge der Behandlung der Begehren überall nur nach ihren Objecten! Locke kennt nicht das geistige, sittliche Begehren, das in uns selbst und uns „ewig nahe" ist, und da wo er es zu kennen Miene macht, verwechselt er es sofort wieder mit

dem vorwiegend sinnlichen Begehren nach Lust — zuletzt Glückseligkeit, das er ebenfalls nur nach dessen Objecten behandelt.

Kleine, aber nähere Gegenstände erscheinen uns da oft als größer denn große, die in einiger Entfernung sich befinden, gegenwärtige Freude und Schmerz siegen oft über künftige, die doch in Wahrheit größer wären. Würde z. B. der „Katzenjammer" in demselben Augenblicke beginnen, wo der Mann sein erstes Glas zur Hand nimmt, und nicht erst als später eintretend gewußt werden, gewiß würde niemand zu viel trinken (Im Gegentheil, man würde gar nicht trinken!). Wir reden hier also nicht von der Art falschen Urtheils, wo der Mensch künftiges Gut oder Uebel Angesichts des gegenwärtigen für gar nichts anschlägt und nur den Moment der Gegenwart genießen will, sondern wo er ernstlich Gut und Uebel mit einander vergleicht. Diese Art falschen Urtheils hat ihren Grund in der schwachen und engen Beschaffenheit unseres Geistes. Wir können nicht wol zwei Freuden auf einmal genießen, viel weniger eine Freude, wenn irgend ein Schmerz uns betrifft. Die gegenwärtige Lust, wenn sie nicht sehr matt und so viel als gar keine ist, füllt unsre enge Seele dermaßen aus, daß sie kaum einen Raum für den Gedanken an abwesende Dinge übrig läßt. Oder wenn unter diesen Freuden sich solche befinden, die nicht stark genug sind, die Betrachtung entfernter Dinge auszuschließen, so haben wir doch eine so große Abneigung gegen Schmerz, daß nur ein wenig davon all unsre Freude auslöscht.

Nun nehme man noch hinzu, daß abwesendes Gut oder künftige Freude, besonders wenn wir mit derselben nicht näher bekannt sind, selten im Stande sind, irgend eine gegenwärtige Unlust aufzuheben. Hier treten dann gleich die Ausflüchte ein, jene künftige Freude sei vielleicht doch nicht so groß, wie man sie sich vorstelle. Nicht nur andere Menschen, sondern auch wir selbst hätten ja schon oft genug erfahren, daß, was das eine

Mal große Freude machte, ein ander Mal für uns keinen Geschmack gehabt habe u. s. f. Deßwegen sehe man nicht ein, warum eine gegenwärtige Freude an eine künftige ungewisse hingeben. Daß dieß aber ein falsches Urtheil, wenn es sich um Glückseligkeit im andern Leben*) handelt, werden diese Menschen gestehen müssen, wenn sie nicht behaupten wollen, Gott könne diejenigen nicht glücklich machen, die er dazu bestimmt hat. Und wenn wir auch die Geschmäcke dort für ebenso verschieden halten wollen, wie sie hier sind, so wird doch jedenfalls das Manna des Himmels eines Jeden Gaumen zu befriedigen wissen (2, 21, 63—65).

Was also im eigentlichen Sinne gut oder übel ist, ist nichts Anderes, als Freude oder Schmerz an sich; aber es gibt auch Dinge, die dieselben erst zur Folge haben und insofern als gut oder übel angesehen werden. In Bezug auf diese letztern nun urtheilen wir auf verschiedene Weise falsch. Erstens meinen wir, so großes Uebel hänge in Wirklichkeit nicht von denselben ab, als doch in Wahrheit davon abhängt; zweitens, wenn die gewöhnliche Wirkung auch in der That eine solche sei, so sei es doch nicht so gewiß, daß sie nicht auch anders ausfallen oder sonst durch irgend etwas verhindert werden könnte, wie z. B. durch Geschicklichkeit, Reue u. s. f.

Im Allgemeinen nun läßt sich gegen diese beiden Arten von falschen Urtheilen bemerken, daß es eine große Verkehrtheit ist, ein großes Gut gegen ein kleineres auf ungewisse Vermuthungen hin Preis zu geben. Dieß wird Jedermann zugeben, besonders wenn man die gewöhnlichen Ursachen solcher Urtheile

---

*) Wir verweisen hier der Kürze halber nur darauf, daß, wenn Locke das Prinzip, das die jenseitige Glückseligkeit mit dem Ethischen des wirklichen Menschenlebens verbindet, gefunden hätte, die Regel, wo „es sich um Glückseligkeit im andern Leben handelt", auch auf das wirkliche Menschenleben hätte angewandt werden können.

betrachtet, worunter folgende hervorzuheben: erstens Unwissenheit, wo man auf unzureichende Information hin auch auf kein richtiges Urtheil hoffen darf; zweitens Mangel an Aufmerksamkeit, der gewöhnlich eben so schlimm ist, als Unwissenheit. Die Ursache liegt gewöhnlich darin, daß man ein gegenwärtiges Gut oder Uebel zu hoch anschlägt. Um solche Ueberstürzung zu vermeiden, dazu ward uns eben der Verstand gegeben und die Vernunft, deren richtiger Gebrauch darin besteht, daß wir suchen, sehen und dann erst urtheilen. Ohne Freiheit hätte der Verstand keinen Zweck, und ohne Verstand die Freiheit überhaupt nichts zu bedeuten (2, 21, 61. 66. 67).

Der Umstand, daß uns nur das Gut bewegt, das wir für unsere Glückseligkeit für nothwendig erachten, gibt wieder eine andere Veranlassung zu falschen Urtheilen, wenn man nämlich das, was wirklich zu jener nothwendig ist, nicht dafür hält. Dieser Mißgriff mißleitet uns sowol in Bezug auf die Wahl des Gutes selbst, als sehr oft auch in Bezug auf die Wahl der Mittel und Wege dazu. In beiden Fällen aber wird der Mensch, wenn er sein großes Endziel, die Glückseligkeit, schließlich verfehlt, anerkennen, daß er nicht richtig geurtheilt.

Was zu diesen Mißgriffen beiträgt, ist die wirkliche oder auch nur vorausgesetzte Unangenehmheit jener Handlungen, die den Weg zu diesem Ziele bilden; denn es scheint dann dem Menschen verkehrt, sich selbst unglücklich zu machen, um glücklich zu werden. „Das letzte daher, was wir hier zu untersuchen haben, ist, ob es in der Macht des Menschen liege, das Angenehme oder Unangenehme einer Handlung zu ändern. Und das kann er allerdings in vielen Fällen". Der Geschmack des Geistes ist ebenso mannigfach, als der des Leibes, und kann ebensogut verändert werden, und es ist falsch zu meinen, man könne nicht das Unangenehme des Gleichgültigen an den Handlungen in Freude und Begehren darnach verwandeln,

wenn die Menschen nur thun wollten, was in ihrer Macht liegt. Eine gehörige Betrachtung wird in einigen Fällen hinreichen; Uebung, Fleiß und Gewohnheit in den meisten.

„Obschon dieß aber sehr einleuchtend ist und es Jeden die Erfahrung lehrt, so ist doch diese Seite der Führung der Menschen zur Glückseligkeit so sehr vernachläßigt, daß es wie ein Paradoxon klingen wird, wenn ich sage, daß die Menschen Dinge oder Handlungen sich mehr oder weniger angenehm zu machen und so einen guten Theil ihrer Unruhe (wandering) sich zu heilen vermögen. Die Mode und Meinung des gemeinen Lebens haben falsche Begriffe, Erziehung und Brauch haben schlechte Gewohnheiten festgestellt, der wahre Werth der Dinge ist verrückt und der Gaumen der Menschen verdorben. Die Mühe aber sollte man sich wol nehmen, diesen Schäden abzuhelfen, entgegengesetzte Gewohnheiten sollten unsrer Freude eine andere Richtung geben und so uns Geschmack finden lassen an dem, was zu unserer Glückseligkeit führt".

Locke erklärt nun, daß er sich nicht weiter über die falschen Urtheile und deren mögliche Vermeidung verbreiten wolle; denn „darüber ließen sich ganze Bände schreiben". Was aber auch Alles hier einwirken möge, so stehe jedenfalls fest, daß eine auf die richtige Basis gegründete Moralität die Wahl eines Jeden bestimmen müsse, der nur urtheilen wolle, und daß es also ein offenbar falsches Urtheil sei, das Laster der Tugend vorzuziehen (2, 21, 68—70).

In diesem ganzen Passus wird überall die Realität der praktischen Vernunft vorausgesetzt, philosophisch aber nicht verwendet. Philosophisch ist es überall nur der „Verstand", d. i. das des Apriorischen entkleidete Denken, der das letzte Urtheil abgibt. Da Locke das Apriorische prinzipiell leugnet, so treibt in seiner Darstellung das ethische Bedürfniß den Verstand in ewiger Unruhe von einem einzelnen Urtheile zum an-

dern, ohne irgendwo einen festen Boden zu fassen, als zuletzt, durch einen Salto mortale, in den empirisch herbeigezogenen Gesetzen der Religion, des Staates und der Meinung.

Locke's ethischer Geist überragte seine ethischen Prinzipien. In dem „Verstande" liegt nichts, was den Menschen zu einem ethischen Urtheile zwingen kann; der Verstand hat ewig Ausflüchte, wenn das ethische Begehren ihn nicht festhält. So ist z. B. die Stelle über Vergleichung zwischen gegenwärtigem und künftigem Gut (2, 21, 63 folgg.) eigentlich eine Schilderung des Ringens des geistigen mit dem sinnlichen Begehren, die aber übertragen wird in das Gebiet des Verstandes, der den Unterschied dieser beiden Arten von Begehren nicht kennt und ihn daher in das Begehren nach Künftigem und Gegenwärtigem verwandelt.

Denn das geistige Begehren begehrt nach dem „Künftigen" nicht als nach etwas Künftigem, sondern als nach etwas bereits Gegenwärtigem, das so gewiß gegenwärtig ist, als die geforderte Entscheidung darüber selbst.

So hatte Locke ferner bis 2, 21, 69 den von einem ungesunden Begehren mißleiteten und ihm dienenden „Verstand" als solchen in alle seine Schlupfwinkel verfolgt. Zuletzt aber kommt er gleichsam unwillkürlich auf das Begehren selbst als auf den mannigfachen Geschmack der Menschen zu sprechen, der jenen falschen Urtheilen zu Grunde liege. Dieser Geschmack könne verbessert werden, sagt er. Aber wie soll dieß geschehen? Eben doch nur durch neue Bethätigung des Verstandes, durch „gehörige Betrachtung" und darauf gegründete Verbesserung der Gewohnheiten.

Wenn man nun auch Locke sein oft geltend gemachtes geoffenbartes Sittengesetz gelten lassen wollte, so würde auch dann noch wenigstens die Brücke fehlen, auf welcher der Mensch von jenem Allgemeinen zu dem besondern einzelnen Falle gelangen

könnte. Dieser letztere muß allerdings durch den „Verstand“ mit der allgemeinen Regel vermittelt, nach ihr beurtheilt werden. Da aber jeder einzelne Fall eine Angelegenheit persönlicher Erfahrung ist, die allgemeine Regel aber ein Abstractum, so muß es, soll eine reale Vermittelung stattfinden, Etwas geben, das dieser persönlichen Erfahrung ebenbürtig, adäquat und gleichzeitig in dem Verstande, oder hier nun also in der Vernunft, ebenso adäquat wirksam ist, das Erfahrung und Verstand und mit diesen die allgemeine Regel vermittelt, kurz etwas, das Locke's reason oder sein theoretisch-praktisches Denken philosophisch zu dem ihm gegenüber dem Verstande gebührenden Range emporheben würde, den es bei Locke nur außerhalb seiner Doctrin besitzt. Dieß ist nichts Anderes, als hier die die Vernunft durchdringenden und ihren Regeln Nothwendigkeit verleihenden geistigen Anschauungen oder Begehren, dort das Gewissen, das persönliche, selbst. Die Theorie selbst aber wird durch jene lange Aufzählung der einzelnen Fälle, die, wie Locke selbst zugibt, auch durch ganze Bände nicht erschöpft würde, nicht weiter entwickelt, sondern nur desto deutlicher in ihrer Einseitigkeit bloßgelegt.

Dritter Abschnitt.

Religion, Moral und Erziehung.

Dritter Abschnitt.

Religion, Moral und Erziehung.

Zehntes Kapitel.

Religion und Moral vor dem Forum des philosophirenden Verstandes.

1. Locke's Ansichten von der Religion im Allgemeinen.

Bevor wir nun zu Locke's Einführung der Gesetze Gottes, des Staates und der Meinung, auf die er die moralischen Relationen gründet, übergehen, werfen wir erst einen Blick auf das, was er von der Religion und Gott im Allgemeinen sagt. Wir sahen bereits im frühern Verlaufe, daß wir, wenn wir nicht über der „gehörigen Betrachtung" dessen, was für uns gut oder das Beste sei, unser ganzes Leben verlieren wollen, so daß wir zum Handeln gar nicht kommen, während der Strom des Lebens an uns vorüberfließt, uns nothwendigerweise zur Religion flüchten müssen. Diese Religion sagt uns, daß wir von Gott geschaffen und daß dieser Gott unsre Glückseligkeit will, daß also der in unserer innersten Natur gegründete Trieb nach Glückseligkeit ein gottgefälliger sei, so wie die Vernunft uns zu dem Zwecke von Gott gegeben worden ist, unsre Bahn zu jenem Ziele, auch wenn wir uns vielleicht in den meisten Fällen in Beziehung auf die Erkenntniß unseres Verstandes in zweifelhafter Lage befinden, zu verfolgen.

Dort war die Religion, so wie die Gottesidee selbst nur gleichsam als Ersatz aufgeführt für die Mangelhaftigkeit des „Verstandes" selbst, sowie des nur von ihm begriffenen Lebens. Es war eine Flucht aus dem Gebiete der Philosophie oder der Reflexion in das unmittelbare Leben oder in das Gebiet dessen, was nicht nicht-angeboren und doch nicht wegzuleugnen war, was vor den Reflexionsideen ist, die nicht-angeboren sind. Locke hätte mit demselben Rechte sagen können, wir müssen uns flüchten in das Gebiet der Begehren nach Wohlsein; denn auch dieses macht eine Ausnahme von dem Gebiete der Reflexion, auch es ist nicht nicht-angeboren und doch nicht wegzuleugnen. Es hätte dieß dann soviel geheißen, als: wir sollen das Denken aufgeben, weil wir mit demselben doch zu keinem Ende kommen.

Für Locke's ethischen Geist wäre aber eine solche Auskunft unmöglich gewesen. Er verläßt das Gebiet der Reflexion nicht, um zur Befriedigung der nur sinnlichen Begehren nach Wohlsein zu schreiten, sondern um in der Anschauung der ethischen, geistigen Begehren sich von dem Lärm des nie endenden Reflectirens auszuruhen, — nicht um tiefer, sondern um höher zu steigen. Er anerkennt, nicht zwar als Philosoph, aber als Mensch ein unmittelbares Bewußtsein, dessen Wesen wenigstens ein religiöses, ja vielleicht ein ethisches ist, obschon er es philosophisch nur sehr dürftig zu begründen weiß.

Diese Begründung geschieht ganz abstract nach der Weise seiner Zeit. Es liegt eine große Kluft zwischen seiner Welt der Reflexion und dem jenseitigen Gott. Locke hält sich daher einerseits ganz empirisch an der vorgefundenen Lehre der Offenbarung, andererseits ganz abstract an die bisherigen Weisen ein allervollkommenstes Wesen zu demonstriren, obwol er anerkennt, daß seine Lehre nur dann Anspruch machen kann auf Wahrheit, wenn diese beiden Prinzipien seiner Ideenlehre nicht widersprechen.

Die Lehren der geoffenbarten Religion können nicht im Widerspruch stehen mit den „einfachen Ideen“ des Menschen, aus denen überhaupt alle seine Ideen „zusammengesetzt“ sind. Denn sonst würden jene ja dem innersten, einfachsten Wesen des Menschen selbst, gleichsam seiner Substanz widersprechen, und entweder der Mensch sein allereigenstes Wesen aufgeben, um der Religion nachzukommen, oder er müßte die Religion aufgeben, um ein wahrer, der Vollkommenheit nachstrebender Mensch zu sein, was im Widerspruch wäre mit dem Begriffe der Religion, wie sie sowol von der Kirche, als von der Philosophie gemeint und verstanden wird.

Daraus geht schon hervor, daß Locke weit entfernt ist von jener Orthodoxie, welche, weil unfähig das menschlich-göttliche Wesen des Menschen und der Religion zu begreifen, einen Unterschied aufstellt und festhält zwischen einer menschlichen und göttlichen Vernunft, von welchen beiden im zweifelhaften Falle die letztere allein Wahrheit enthalten und Recht haben soll, freilich eine Wahrheit, die man nicht begreift, sondern nur glauben muß, und aus welcher man dennoch eine Reihe von fernern Lehrsätzen, mit Hülfe des begrifflichen Denkens, ableitet.

2. Der Deismus Locke's.

Locke gibt nun im Folgenden eine Darstellung der Entstehung der Gottesidee (durch Abstraction) und sodann seine Beweise vom Dasein Gottes. Unsere Erkenntniß, sagt er, reicht nicht weiter, als unsre einfachen Ideen: diese bilden ihre Grenzen. So wie wir nun außer uns Ausdehnung und Bewegung der Körper wahrnehmen, so in uns Erkenntniß und freiwillige Bewegung. Wir haben daher eben so guten Grund uns an unserem Begriffe und an der Existenz immateriellen Geistes genügen zu lassen, als an unserm Begriffe und der Existenz

der Körper. Denn es ist ebensowenig ein Widerspruch, Denken unabhängig von Festigkeit, als Festigkeit unabhängig von Denken anzunehmen. Denn beides sind einfache Ideen, die von einander unabhängig und die beide klar und deutlich sind. So wie wir aber über diese einfachen, durch Sensation oder Reflexion empfangenen Ideen hinaus und tiefer in die Natur der Dinge eindringen wollen, gerathen wir sofort in Dunkelheit und Widersprüche und entdecken nichts, als unsere eigene Blindheit und Unwissenheit.

So verhält es sich mit allen unsern Ideen von Substanzen, sogar mit derjenigen von Gott (2, 23, 32). Denn auch diese ist gebildet aus einfachen, durch Reflexion empfangenen Ideen. Aus unserer eigenen innern Erfahrung nämlich sind uns die Ideen von Existenz und Dauer, Erkenntniß und Kraft, Lust und Glückseligkeit und einigen andern Eigenschaften und Kräften, die es besser ist zu haben als nicht zu haben, erwachsen; und wenn wir uns nun eine möglichst passende Idee vom höchsten Wesen bilden wollen, so erweitern wir alle jene Ideen durch diejenige der Unendlichkeit, und indem wir diese alle zusammenfassen, bilden wir uns die Idee Gottes (§. 33). Denn obwol Gott seinem eigenen Wesen nach, das wir aber gewißlich nicht kennen, da wir ja nicht einmal das reale Wesen eines Kiesels, einer Fliege oder unserer selbst kennen! — einfach und nicht zusammengesetzt ist, so haben wir doch von ihm nur eine zusammengesetzte Idee von unendlicher und ewiger Existenz, Erkenntniß, Macht, Glückseligkeit u. s. f., welches alles deutliche, besondere Ideen sind, von denen einige, als relative, wieder aus andern zusammengesetzt sind.

So hat uns Gott zwar mit keiner angeborenen Idee von ihm, wol aber mit solchen Geistesfähigkeiten ausgestattet, daß er vermittelst derselben sich selbst uns nicht unbezeugt läßt. Reich-

lich hat er uns mit Mitteln versehen, ihn zu entdecken und zu erkennen, so weit dieß zum Zwecke unseres Daseins und zu der großen Angelegenheit unserer Glückseligkeit nöthig ist. Aber obgleich diese Wahrheit ebenso evident ist, wie mathematische Gewißheit, so erfordert es doch Nachdenken und Aufmerksamkeit und der Geist muß eine strenge Deduction von einem Punkte unseres intuitiven Bewußtseins aus unternehmen.

Um somit zu zeigen, daß wir fähig sind, des Daseins eines Gottes gewiß zu sein und wie wir zu dieser Gewißheit gelangen, brauchen wir nur unser unzweifelhaftes Bewußtsein unseres eigenen Daseins anzuerkennen. Dieses aber findet sich in jedem Menschen trotz aller seiner Freiheit zu zweifeln. „Zunächst sodann weiß Jeder durch intuitive Gewißheit, daß reines Nichts ebensowenig ein reales Wesen produciren kann, als es möglich wäre, daß dasselbe gleich zwei rechten Winkeln ist. Wenn wir also erkennen, daß es ein reales Wesen gibt, und daß Nicht-Sein kein reales Wesen erzeugen kann, so ist dieß ein evidenter Beweis, daß von Ewigkeit her Etwas gewesen ist. Denn was nicht von Ewigkeit her war, hätte einen Anfang, und was einen Anfang hätte, müßte von sonst etwas erzeugt werden". „Sodann ist es evident, daß was sein Sein und seinen Anfang von Etwas anderem hat, auch Alles das, was es ist und was zu seinem Wesen gehört, von einem Andern haben muß". Diese ewige Quelle also alles Seins muß der Ursprung und die Quelle aller Kraft sein, und so muß dieses ewige Wesen auch das mächtigste sein. „Nun finden wir aber in uns selbst Wahrnehmungen und Erkenntnisse; es gibt also nicht nur ein seiendes, sondern auch ein erkennendes Wesen in der Welt. Entweder gab es nun eine Zeit, wo kein erkennendes Wesen war und wo die Erkenntniß erst zu sein anfing, oder es ist ein von Ewigkeit her erkennendes Wesen gewesen". „Denn es widerspricht ebensosehr der Idee empfindungsloser

Materie, daß sie sich selbst Empfindungen, Wahrnehmungen und Erkenntnisse geben sollte, als es der Idee eines Dreiecks widerspricht, daß es sich größere Winkel, als die gleich zwei rechten wären, beilegen sollte. So führt uns unsre Vernunft von der Betrachtung unserer selbst zur Erkenntniß dieser evidenten Wahrheit, daß es ein ewiges, höchst mächtiges und höchst weises Wesen gibt; ob dasselbe „„Geist““ genannt werde oder wie sonst, ist gleichgültig“.

„Von dieser Idee sind nun leicht alle andern abzuleiten, die wir diesem ewigen Wesen zuzuschreiben schuldig sind“.

„So haben wir also ohne Zweifel eine gewissere Erkenntniß vom Dasein Gottes, als von allen Dingen, die unsere Sinne nicht unmittelbar in uns entdecken. Ja, ich glaube behaupten zu dürfen, daß wir dasselbe noch gewisser erkennen, als das Dasein irgend eines Dinges außer uns. Wenn ich sage: „„wir erkennen““, so meine ich damit, daß eine solche Erkenntniß in unserm Bereiche ist, die uns nicht entgeht, wenn wir nur unsern Geist auf dieselbe, sowie auf andere Untersuchungen richten“.

Nichtsdestoweniger ist es ein falscher Weg, eine so wichtige Wahrheit wie diese auf diese einzige Begründung zu stellen und den Umstand, daß „einige Menschen“*) diese Idee von Gott haben, für den einzigen Beweis einer Gottheit zu nehmen. Denn es ist evident, daß einige Menschen gar keine, andere eine schlimmere als gar keine und die meisten höchst verschiedene Ideen von Gott haben. Ich füge also hinzu: es gibt keine evidentere Wahrheit als die, daß Etwas von Ewigkeit her sein

---

*) Diesem entsprechend genügt auch Locke der Umstand, daß „einige Menschen Ideen von Gut und Uebel haben“, nicht, die Nothwendigkeit dieser Begriffe zu erweisen. Vielmehr verlangt er, daß dieselben auf die nämliche Weise erhärtet werden, wie hier das Dasein Gottes, indem er behauptet, die Moral sei ebenso demonstrirbar, wie die Mathematik. Vergl. 4, 11, 14.

muß; es hat nie eine Zeit gegeben, in der absolut nichts gewesen wäre. Ein reines Nichts könnte nie eine reale Existenz hervorbringen. Wie müßte also dieses von Ewigkeit her existirende Wesen beschaffen sein? Es gibt nur zwei Arten von Wesen in der Welt, die der Mensch zu erkennen vermag: rein materielle und denkende, die wir jetzt kurz „„nicht denkende““ und „„denkende““ statt materielle und immaterielle nennen wollen. Ein nicht denkendes Wesen kann nicht ein denkendes Wesen hervorbringen; da aber nothwendig Etwas von Ewigkeit her existiren muß, so muß dieses Etwas ebenso nothwendig ein denkendes Wesen sein. Von diesem denkenden Wesen müssen also alle andern erkennenden Wesen, die einen Anfang haben, abhängen, von ihm erhalten sie alle Wege zur Erkenntniß, allen Umfang von Macht; und wenn es diese geschaffen hat, so hat es auch die weniger bevorzugten Dinge dieses Alls geschaffen, auch alle unbeseelten Wesen, wodurch also seine Allwissenheit, Macht und Vorsehung festgestellt wird, und woraus alle seine übrigen Eigenschaften von selbst folgen". Schließlich beweist Locke, daß das höchste Wesen nicht materiell sein könne (4, 10, 1—19).*)

Das empirische Gottesbewußtsein existirt nach Obigem nicht als nothwendig, sondern nur als möglich wahre gleich möglich unwahre Erfahrung, Gewohnheit, Ueberlieferung, kurz in vorwiegend sinnlicher Auffassung. Um hingegen zu Gott als einer wahren Idee zu gelangen, muß man nachdenken und demonstriren, also reflectiren. Dieser Gott der Reflexion

---

*) Mit dem Beweise der Einheit Gottes beschäftigte sich Locke viel um das Jahr 1698, als sein „Versuch über den menschlichen Verstand" bereits drei Auflagen erlebt hatte und er mit den Vorbereitungen zur vierten beschäftigt war. Eine ausführliche Beweisführung darüber gibt er in seinem Briefe an Limborch vom 2. April 1698. (Fam. Lettres, Works Vol. 9, p. 71. 77).

aber ist nichts Anderes, als der deistische Gott, der durch Verneinung der vereinzelnden und beschränkenden Sinnlichkeit zu Stande kommt. Positives findet sich in dieser Gottesidee nichts, als die noch nicht vom übermächtig gewordenen Verstande zerstörbare Gewißheit, daß es ein absolut reales und höchstes Wesen geben müsse (4, 10, 1. 2. 8). Dieses aber ist nur eine „Idee" und zwar eine „zusammengesetzte", während „Gott seinem eigenen Wesen nach einfach und nicht zusammengesetzt" ist (s. ob.). Das Reelle, Positive ist bei Locke überall das Empirische und somit vorwiegend Sinnliche — Zweifelhafte. Was über dieses sinnliche Wesen hinausreicht, ist nichts Reelles mehr, sondern nur negativ und der positiven Begründung entbehrend: es ist die hier auch im Empirismus sich aufdrängende Abstraction vom und Negation des Sinnlichen.

3. Die drei Gesetze und die moralischen Relationen.

Wie gestaltet sich nun das Verhältniß der menschlichen Freiheit zum höchsten Wesen, das Verhältniß der empirisch und negativ aufgefaßten Freiheit des Menschen als Ungehindertheit das thun zu können, wozu das empirisch sich vorfindende Begehren nach Lust oder Glückseligkeit antreibt, zu jenem höchsten, einerseits ganz allgemein als reales, andererseits als Negation aller sinnlichen Beschränkung aufgefaßten Wesen?

„Wenn, sagt Locke, der Verstand, der in der Betrachtung nicht auf ein einzelnes Ding beschränkt ist, zwei Dinge so mit einander verbindet, daß er von einem zum andern übergeht, so entsteht dadurch eine Relation. Solcher Relationen gibt es eine fast unendliche Zahl; denn es gibt kein Ding, das nicht selbst einer fast unendlichen Zahl von Relationen fähig wäre".

„Eine Art von Relation besteht in der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der freiwilligen Handlungen des Menschen mit einer Regel, auf die sie bezogen und durch die

sie beurtheilt werden. Diese mögen moralische Relationen genannt werden, indem durch dieselben unsere moralischen Handlungen beurtheilt werden". „Menschliche Handlungen, wenn sie mit ihren mannigfachen Zwecken, Gegenständen, Weisen und Verumständungen in bestimmte complexe Ideen zusammengefaßt werden, sind ebenso viele gemischte Modi, von denen ein großer Theil ihren eigenen Namen hat". „Es genügt aber nicht, bestimmte Ideen von denselben zu haben und zu wissen, welche Namen den und den Combinationen von Ideen zukommen; sondern eine wichtigere Erwägung ist die, ob solche Handlungen moralisch gut oder böse seien".

Gut und Uebel sind, wie gezeigt wurde, nichts als Lust oder Schmerz, oder was dieselben in uns verursacht. Moralisch gut oder übel (böse) ist so die Uebereinstimmung oder nicht unserer freiwilligen Handlungen mit einem Gesetze, durch das Gut oder Uebel über uns verhängt wird durch den Willen und die Macht des Gesetzgebers. Und dieses Gut oder Uebel, Lust oder Schmerz, die unsere Beobachtung oder Uebertretung des Gesetzes gemäß dem Beschlusse des Gesetzgebers erwarten, ist das, was wir Belohnung oder Strafe nennen. Das Recht dieser letztern aber beruht auf der Identität der Person—.

Lust und Unlust sind die innersten Triebfedern des Menschen. In dieser innerlichen Sphäre ist also kein Raum mehr für einen Maßstab von Gut und Böse. Derselbe muß vielmehr außerhalb des Menschen gesucht werden. Das Gesetz, welches denselben abgibt, ist nicht in uns, sondern ebenso außer uns, wie der deistische Gott außerhalb der Welt ist ohne alle Immanenz. Das Gesetz ist nicht in uns, weil wir kein Gewissen haben. Aber wir können es erkennen, weil uns Gott dazu den Verstand gegeben. Die Erfahrung lehrt uns, daß es moralisch Gutes und Böses gibt; die Erfahrung muß darum auch den Maßstab abgeben, womit jenes gemessen wird. Diese

lehrt uns nun, daß es drei Arten von moralischen Regeln oder drei Gesetze gibt, mit ihren drei Arten der Erzwingung oder Belohnung und Bestrafung. „Denn da es durchaus unnütz wäre, eine den freien Handlungen des Menschen auferlegte Regel anzunehmen (to suppose), ohne an dieselbe irgend einen Zwang von Gut oder Uebel zu knüpfen, um seinen Willen zu bestimmen, so müssen wir da, wo wir ein Gesetz annehmen, auch eine an dieses Gesetz geknüpfte Belohnung oder Strafe annehmen".

So wie die Freiheit des Menschen durchaus nur eine äußerliche Ungehindertheit ist, das zu thun, wozu man Lust hat, so muß auch die moralische Beschränkung der Freiheit eine durchaus äußerliche sein. Das moralische Gesetz kommt ebenso von außen an den Menschen heran, wie seine Willkür nur von außen beschränkt ist. Es muß ein Gesetz geben, nach welchem gemessen werden kann, was ein Jeder thun darf, oder nicht — abgesehen von seiner ihm angeborenen Lust oder Unlust (die Keime des spätern Kant'schen Rigorismus); oder, was noch besser wäre, ein Gesetz, das gerade Dasjenige als moralisch gut vorschreibt, was im letzten Grunde dem Menschen selbst Lust erregt, sein Begehren, aber sein richtig verstandenes Begehren, befriedigt.

So wie bei Locke die Freiheit nur etwas Negatives, der Wille aber oder das Begehren nach Lust, auf dem er beruht, etwas zwar Positives, aber nur empirisch Abgeleitetes ist, so ist hier das moralische Gesetz ebenso empirisch hereingezogen, ohne seine Nothwendigkeit im Geringsten zu begründen. Denn dazu mußte das Gesetz als in dem Wesen des Menschen selbst liegend nachgewiesen werden. Belohnung und Strafe wären dann nicht nur äußerlich nothwendige Dinge, ohne die das Gesetz selbst zwar existiren, aber nicht sich geltend machen könnte, sondern sie lägen dann im Wesen des Gesetzes, weil des Menschen, selbst. „Es wäre für ein vernünftiges Wesen vergeblich, den Handlun-

gen eines Andern eine Regel vorzuschreiben, wenn es nicht in seiner Macht läge, dessen Befolgung oder Uebertretung mit einem Gut oder Uebel zu begleiten, welches nicht das natürliche Product der Handlung selbst ist. Denn wäre letzteres nur eine natürliche Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung (oder Folge), so würde es von selbst und ohne ein Gesetz wirken. Dieß ist die Natur eines jeden Gesetzes im eigentlichen Sinne des Wortes" (2, 25, 1. 7. 2, 28, 4. 2, 20, 2. 2, 21, 42. 2, 28, 5. 2, 27, 18. 2, 28, 6).

Man sieht, wie hier der empirische Standpunkt bei der Incongruenz zwischen moralischem Werthe und weltlichem Erfolge jenen von einem außerweltlichen Gesetze bestimmen lassen und die moralische Wirkung einer Handlung in eine künftige Welt verlegen muß, wenn er überhaupt noch ein moralisches Prinzip gelten lassen will —.

Der Gesetze gibt es nun, wie erwähnt, drei Arten: das göttliche, das bürgerliche und das Gesetz der Meinung oder des Rufes. Durch Beziehung auf das erste beurtheilen die Menschen ihre Handlungen als Sünde oder Pflichten, durch Beziehung auf das zweite als verbrecherische oder unschuldige, und durch Beziehung auf das dritte als Tugenden oder Laster.

Das „göttliche Gesetz" hat „Gott den Handlungen der Menschen gesetzt und es ihnen bekannt gemacht entweder durch das Licht der Natur oder durch die Stimme der Offenbarung". „Gott hat ein Recht uns eine Regel zu geben, nach der wir uns selbst regieren sollen. Denn wir sind seine Geschöpfe. Er hat Güte und Weisheit, unsere Handlungen zum Besten zu lenken und die Macht, dieselben durch Belohnung und Strafe von unendlichem Gewicht und Dauer in einem andern Leben zu erzwingen; denn Niemand kann uns aus seiner Hand reißen. Dieß ist der einzig richtige Probirstein

moralischer Rechtschaffenheit, und indem die Menschen ihre Handlungen mit diesem Gesetze vergleichen, beurtheilen sie das wesentlichste moralische Gut oder Böse derselben", d. i. als Pflichten oder Sünden.

Das „bürgerliche Gesetz" wird gegeben von der bürgerlichen Gemeinschaft für die Handlungen Derjenigen, welche zu ihr gehören, zur Beurtheilung, ob sie verbrecherisch seien, oder nicht. „Dieses Gesetz übersieht Niemand, indem Belohnung und Strafe, die es erzwingen, gleich bei der Hand sind und der Gewalt, durch die es gegeben ist, entsprechen. Letztere ist die Gewalt der bürgerlichen Gemeinschaft, die Leben, Freiheit, Besitz Derjenigen zu beschützen hat, die diesem Gesetze nachleben, und welche die Macht hat, jene Demjenigen zu nehmen, der da nicht gehorcht. Dieß ist die Bestrafung der Uebertretung dieses Gesetzes".

Das „Gesetz der Meinung oder des Rufes" (opinion or reputation): Von den Worten „Tugend" und „Laster" nimmt man überall an, daß sie zur Bezeichnung von Handlungen gebraucht werden, die ihrer eigenen Natur nach recht oder unrecht sind; und soweit sie wirklich so gebraucht werden, fallen sie auch mit dem göttlichen Gesetze zusammen.

Jedoch: die Worte „Tugend" und „Laster" werden in den einzelnen Fällen ihrer Anwendung von Seiten der verschiedenen Nationen und Gesellschaften der Menschen stets nur zur Bezeichnung solcher Handlungen gebraucht, die in jeder Gegend oder Gesellschaft in gutem oder schlimmem Rufe stehen. Das ist das Maß dessen, was überall als Tugend oder Laster gilt, eben diese Billigung oder Mißbilligung, Lob oder Tadel, der sich durch eine stillschweigende Uebereinstimmung in den verschiedenen Gesellschaften, Stämmen, Klassen von Menschen in der Welt bildet und feststellt, wodurch die einzelnen Handlungen je nach den Meinungen oder Moden des Ortes beurtheilt werden.

Denn obgleich die in politische Gesellschaften geeinten Menschen auf die Disposition über ihre ganze Kraft zu Gunsten des gemeinen Wesens verzichtet haben, so daß sie von derselben gegen einen Mitbürger nur insoweit Gebrauch machen können, als das Gesetz des Landes es erlaubt, so behalten sie doch stets die Macht, gut oder übel von den Handlungen derjenigen zu denken, mit denen sie zusammen leben, und begründen durch diese Billigung oder Mißbilligung unter sich das, was sie Tugend oder Laster nennen.

Daß dieß der allgemeine Maßstab von Tugend und Laster ist, geht daraus hervor, daß, so sehr auch in einem Lande etwas für Tugend gilt, was in einem andern als Laster angesehen wird, doch überall Laster als tadelnswerth, Tugend als lobenswerth erscheint; ja Tugend und Lob werden oft mit demselben Namen bezeichnet. „Wenn es aber auch durch Verschiedenheit des Naturells, der Erziehung, der Maximen oder Interessen verschiedener Arten von Menschen geschah, daß, was am einen Orte als preiswürdig erschien, an einem andern dem Tadel nicht entging, und wenn so in verschiedenen Gesellschaften Tugenden und Laster sich veränderten (were changed), so hielt man doch stets im Großen und Ganzen überall Dasselbe für Tugend und Laster".

Hier fühlt Locke, daß die Wurzeln der moralischen Beurtheilung einerseits nach dem Göttlichen, andererseits nach dem Gesetze der Meinung und, was damit zusammenhängt, dem bürgerlichen Gesetze, irgendwo zusammenhängen und in e i n e sich vereinigen. Da er aber diesen Zusammenhang nicht zu d e m o n s t r i r e n, nicht bis in seine innerste Tiefe, nämlich in's Gewissen und dessen Entfaltung in die ethischen, auch den verschiedensten „Sitten" zu Grunde liegenden, obschon durch die „Lebensgestaltungen" unendlich verschieden gefärbten Gefühlsbegehren zu verfolgen vermag, so sucht er die beiden auseinandergehenden Aeste wenigstens da mit einander zu verbinden, wo er

sie mit seinem Auge, dem empirischen, noch entdecken kann, — allerdings auf der Oberfläche, nämlich:

„Da nichts natürlicher ist, als durch Achtung und guten Ruf Alles dasjenige zu ermuthigen,*) worin Jeder seinen Vortheil findet und umgekehrt, so ist es nicht zu verwundern, daß Achtung und Verachtung, Tugend und Laster in hohem Maße überall mit jener unveränderlichen Regel von Recht und Unrecht übereinstimmen, die Gottes Gesetz aufgestellt hat. Denn nichts sichert und fördert so direct und sichtbarlich das allgemeine Beste der Menschheit in dieser Welt, als der Gehorsam gegen seine Gesetze und umgekehrt. Deßwegen konnten die Menschen, ohne auf allen Sinn und Vernunft und auf ihr eigenes Interesse zu verzichten, im Allgemeinen nicht fehlgreifen in der Vertheilung von Lob und Tadel. Ja sogar Diejenigen, deren Handlungsweise eine andere ist, verfehlen nicht, dem Rechte ihre Billigung zu ertheilen, da Wenige bis zu dem Grade verdorben sind, daß sie nicht wenigstens an Andern die Fehler, deren sie selbst schuldig sind, verdammen: wodurch selbst bei Verderbniß der Sitten jene Grenzen des Naturgesetzes auf's Beste gewahrt werden, welche die Regeln von Tugend und Laster sein sollen. So daß selbst inspirirte Lehrer in ihren Ermahnungen es nicht verschmähten, an die allgemeine Meinung zu appelliren: „„was irgend lobenswürdig, was rühmlich, was tugendhaft, was löblich ist““ Philipp. 4, 8“.

„Wenn nun Jemand meinen sollte, ich habe meinen eigenen Begriff von „Gesetz“ vergessen, wenn ich das Gesetz, durch

---

*) Man beachte, wie hier in rationalistischer Weise das ganze Verhältniß umgekehrt wird, indem, analog mit der Theorie, wonach der Staat durch bewußten, absichtlichen Vertrag entstanden sein soll, statt daß der Vertrag nur von einem bereits factisch entstandenen Staate kann geschlossen werden, hier Achtung und Verachtung dazu gespendet werden, um tugendhafte Handlungen zu ermuthigen!

das Tugend und Laster beurtheilt wird, zu nichts Anderem mache, als zu einer Uebereinstimmung der einzelnen Menschen, die doch nicht Autorität genug haben ein Gesetz zu geben, und denen namentlich das Wesentlichste zu einem Gesetze fehlt, nämlich die Macht, dasselbe zu erzwingen, so dünkt mich hingegen, Derjenige der da meint, Billigung und Mißbilligung seien nicht starke Motive genug, sich jenem Gesetze zu fügen, sei wenig bewandert in der menschlichen Natur oder Geschichte. Denn sonst würde er finden, daß die meisten Menschen hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, sich nach dem Gesetze des Rufes richten, indem sie das thun, was sie bei ihrer Gesellschaft in gutem Rufe erhält, ohne viel auf die göttlichen und bürgerlichen Gesetze zu achten". Die Strafen für die Uebertretung des göttlichen Gesetzes werden gewöhnlich wenig beachtet, und wer sie beachtet, der übertritt sie dennoch, in der Hoffnung, sich später mit demselben noch abzufinden. Und was die Strafen der bürgerlichen Gesetze betrifft, so schmeichelt man sich mit der Hoffnung, straflos auszugehen. Niemand hingegen, der die Gesetze des Brauches und der Sitte bricht, entrinnt der Strafe. Auch ist nicht einer unter Zehntausenden, der da stark und fühllos genug wäre, es unter dem beständigen Mißfallen und der Verdammung seiner eigenen Gesellschaft auszuhalten: eine solche Bürde wäre zu schwer für menschliche Tragkraft: es widerspräche der geselligen Natur des Menschen.

Bei allen drei Arten von Gesetzen ist es dem Geiste leicht, die Relation der einzelnen Handlungen zu jener allgemeinen Regel zu finden und zu beurtheilen, ob die ersteren mit der letztern übereinstimmen, oder nicht. Ihre Uebereinstimmung wird im Allgemeinen moralische Rechtschaffenheit genannt. Diese Regel ist nun nichts Anderes, als eine Sammlung von verschiedenen einfachen Ideen und die Uebereinstimmung fordert von der Handlung, daß die einfachen Ideen, die zu der

letztern gehören, mit jenen, die das Gesetz verlangt, übereinstimmen. „Und so sehen wir also, wie moralische Dinge (beings) und Begriffe im letzten Grunde auf diese einfachen Ideen, die wir von der Sensation oder Reflexion empfangen, gegründet sind". Und dieß gilt von allen drei Gesetzen.

Um aber moralische Handlungen richtig zu verstehen, müssen wir dieselben unter einem zwiefachen Gesichtspunkte betrachten: erstens insofern sie an und für sich aus einer solchen Sammlung von einfachen Ideen bestehen, und zweitens insofern sie als gut, böse oder gleichgültig betrachtet werden. In jener Beziehung sind sie absolute, positive Ideen, im letztern Falle sind sie relative Ideen, wo es dann ferner darauf ankommt, mit welcher Regel sie in Relation gesetzt werden, ob mit dem göttlichen, bürgerlichen oder mit dem Gesetze der Meinung, was z. B. bei der Beurtheilung des Duells eine sehr verschiedene Beurtheilung zur Folge hat. Hat die Handlung als positive Idee oder Modus aufgefaßt einen besondern Namen, und dieselbe Handlung als in Relation mit einer Regel gebracht wiederum ihren eigenen Namen, so ist die Unterscheidung zwischen beiden überall leicht. Haben hingegen beide einen und denselben Namen, was sehr häufig vorkommt, so wird von der Relation selbst weniger Notiz genommen und zwischen der positiven Idee der Handlung und ihrer Beziehung zu einer Regel oft nicht unterschieden. So kann man es z. B. Stehlen nennen, wenn ich einem Wahnsinnigen sein Schwerdt, ohne daß er es bemerkt, entreiße, wenn man meine Handlung abgesehen von dem moralischen Gesetze, nach welchem ich handle, betrachtet.

Ueber die Relationen ist noch schließlich zu bemerken, daß erstens alle aus einfachen Ideen entweder der Sensation oder Reflexion bestehen und daß wir zweitens meistens, wenn nicht überhaupt immer, von der Relation selbst eine eben so klare, wenn nicht noch klarere Idee haben, als von den einfachen

Ideen selbst, auf die sie sich gründet. Denn von der Uebereinstimmung oder nicht, von welcher die Relation abhängt, haben wir gemeiniglich so klare Ideen, als von irgend einem andern Dinge; hingegen sind die Namen, welche die Relationen bezeichnen sollen, oft ebenso zweifelhaft und ungewiß, als jene für Substanzen oder gemischte Modi, und viel zweifelhafter als diejenigen für einfache Ideen. Drittens haben wir in den moralischen Relationen stets einen richtigen Begriff von Relation, indem wir die Handlung mit der Regel vergleichen, mag nun die Regel selbst wahr oder falsch sein. Denn wenn ich ein Ding mit einer Elle messe, so weiß ich, ob das Ding länger oder kürzer als meine Elle, obschon letztere vielleicht keineswegs die echte ist. Denn dieß ist wieder eine Frage für sich (2, 28, 7—12. 14—16. 18—20).

Alle drei Gesetze sind also von Locke empirisch vorgefunden. Das Verhältniß des Menschen zu denselben bleibt ein äußerliches, die Beurtheilung desselben fällt dem Verstande oder der Vernunft anheim: es muß geurtheilt werden, „ob die einfachen Ideen, die zu einer Handlung gehören (d. h. in die ich mit Hülfe der Reflexion eine Handlung auflöse), mit demjenigen Complexe von einfachen Ideen, welche das (ebenfalls durch Reflexion erkannte) Gesetz verlangt, übereinstimmen, oder nicht". Diese einfachen Ideen stammen in ihrem letzten Grunde, wie alle unsere Ideen, aus der Sensation oder Reflexion, also aus der äußern oder innern Erfahrung. Nicht nur unsere moralischen Ideen, sondern auch die drei Gesetze, die eine „Sammlung solcher einfachen Ideen" sind, stammen, als Gesetze, aus der Erfahrung: sie sind einmal da, sie existiren, — eine weitere Begründung gibt es nicht.

Nur der Empiriker konnte auf diese Unterscheidung von drei Gesetzen verfallen oder wenigstens derselben dieses Gewicht beilegen. Außerhalb der Empirie müssen dieselben in eines zusam-

menzufassen gesucht, und was sich mit dieser Einheit nicht vereinigen läßt, als unwahr oder als nicht in's philosophische Gebiet gehörig ausgeschieden werden. Locke hingegen setzt, was unter diesen Gesetzen nicht zusammenpaßt, auf Rechnung der empirischen Verschiedenheit der drei Gesetze, an welchen von seinem Standpunkte aus nichts zu mäkeln ist.

Von den drei Gesetzen ist nur „das göttliche" von menschlicher Willkür unabhängig. Es allein beruht auf einer unabänderlichen Autorität. Die beiden andern sind vom Menschen selbst gemacht und ändern sich mit ihm, obschon die Menschen nicht umhin können, auf jenes allgemeine göttliche Gesetz vielfache Rücksicht zu nehmen, weil Gott sowol jenes Gesetz, als auch die menschliche Natur geschaffen hat, es also im natürlichen Vortheile des Menschen selbst liegt, sich nicht zu weit von jenem zu entfernen.

Das göttliche Gesetz ist zwar nicht nur ein geoffenbartes, im engern Sinne, sondern auch ein durch das „Licht der Natur", d. i. der Vernunft bekannt gegebenes. Aber auch dieses letztere ist ein empirisch vorgefundenes, gründet sich auf die der Erfahrung entstammenden Ideen der Sensation und Reflexion und enthält außer diesem philosophisch nichts Nothwendiges und Allgemeines, so sehr auch Locke dasselbe als göttliches Gesetz zur Regel und zum Prüfstein aller menschlichen Handlungen in Bezug auf ihren „wahren Werth" macht. Letzteres ist nur aus dem allgemeinen praktischen Bewußtsein in die Philosophie herübergenommen, ohne in dieselbe aufgenommen zu sein. Es bleibt also bei der philosophischen Verwerthung dieses göttlichen Gesetzes nur übrig, auf die ursprünglichen Ideen des Verstandes zurückzukommen, wenn es sich um dessen Anwendung auf die einzelnen Fälle handelt. Zu diesem Zwecke wird bei Locke die Thätigkeit des Verstandes oder der Vernunft bis in die kleinsten Einzelnheiten hinein verfolgt und beschrieben.

Die wahre Lust ist die, welche aus der Befolgung des göttlichen Gesetzes erwächst. Zu erkennen, wie dieses im einzelnen Falle zu geschehen habe, ist Sache des Verstandes, welchen zu gebrauchen der Mensch die Freiheit besitzt, die Befriedigung seiner Begehren aufzuschieben, bis er sie gehörig betrachtet und beurtheilt hat. Deswegen werden sodann die verschiedenen Fälle und Lagen, in die der Verstand kommt bei dieser Beurtheilung, einer Kritik unterworfen, die Ursachen falscher Urtheile angegeben, die Mittel und Wege sie zu vermeiden empfohlen — eine rein empirische Untersuchung.

Je weniger Locke auf das specifisch Ethische, das Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthaltende g e i s t i g e Begehren eingeht, weil dasselbe bei ihm ununterschieden von den übrigen Motoren des empirisch aufgefaßten praktischen Denkens, auf welches sein Standpunkt reflectirt, nur als „Vernunft" oder gar nur als „Verstand" bewußt ist, — desto größeres Gewicht legt er auf die vorwiegend sinnliche und verständige Seite dieser theoretisch-praktischen Thätigkeit, wo das, was dem geistigen Begehren zukäme, dem das göttliche Gesetz erkennenden Verstande zugeschrieben wird, so wie auch auf die Macht der G e w o h n h e i t, auf die I d e e n - A s s o c i a t i o n u. dergl. m. — lauter Dinge, welche vielmehr der sinnlichen, negativen oder der Natur-Seite des Bewußtseins angehören, als der freien, spontanen Geistigkeit.

So wenigstens wird das Verhältniß hier aufgefaßt, wo nur von dem Beziehen der Gesetze auf die einzelnen Handlungen die Rede ist.

Anders gestaltet sich dieses Verhältniß des Gesetzes zum Menschen, d. i. zum theoretisch prüfenden Bewußtsein da, wo es sich um das Begreifen und die theoretische R e c h t f e r t i g u n g d e s G e s e t z e s s e l b s t v o r d e m p h i l o s o p h i r e n d e n V e r s t a n d e handelt. Hier fragt es sich, wie weit das Gesetz mit dem sich

selbst erkennenden Verstande stimme, wie weit nicht. In Bezug auf das göttliche Gesetz entsteht speciell die Frage, ob es bisher von den Menschen richtig aufgefaßt worden. Denn die Regel steht bei Locke fest, daß „nichts der Vernunft Widersprechendes“ von dem göttlichen, auch nicht von dem geoffenbarten göttlichen Gesetze gemeint sein kann, während in Bezug auf das bürgerliche Gesetz der Empiriker Locke es unternimmt, falschen Theorien gegenüber, die sich zwar ebenfalls für auf die Natur des Menschen und seine Geschichte gegründet ausgeben, eine richtigere, auf das allgemeine Wesen des Menschen, so weit es von ihm erkannt ist, gegründete Lehre aufzustellen — in seiner einst berühmten Abhandlung „über die bürgerliche Regierung“ (on Civil Government). Der Empiriker begibt sich hier auf den Boden der Abstraction und Construction, während er da, wo es sich um die Beziehung der besondern Handlungen auf das allgemeine Gesetz handelt, die empirisch-verständige Betrachtung vorwalten läßt.

Um den moralischen Werth der einzelnen Handlungen zu bestimmen, muß man, da die einzelnen Ideen nichts nothwendig Wahres, Ethisches, sondern nur Empirisches enthalten, auf das Gesetz reflectiren. Dieses Gesetz selbst aber wird wiederum vom reflectirenden Verstande, der auf seine erfahrungsmäßigen Ideen sich stützt, ausgelegt. Das ist der Zirkel, in welchem Locke sich bewegt und der noch heutzutage vom gewöhnlichen, empirischen Bewußtsein verfolgt wird. Es gilt jener Zirkel sowol vom göttlichen Gesetze der Vernunft und der Offenbarung, welche letztere ausdrücklich von Locke als nur insofern wahr, d. i. nicht von menschlichen Zuthaten getrübt und entstellt angesehen wird, als sie der Vernunft nicht widerspricht, wenn sie auch in einigen Punkten, z. B. in der Auferstehung der Todten, über dieselbe hinausgeht (Supranaturalismus) — als auch vom bürgerlichen und dem Gesetze der Meinung, wel-

chen beiden Locke sein Naturrecht als das aus den richtig verstandenen Ideen der Reflexion und Sensation und der richtig aufgefaßten Natur und Geschichte des Menschengeschlechts hervorgegangene „philosophische Gesetz“ kritisch gegenüber stellt.

4. Der Verkehr des Menschen mit sich selbst.

Je weniger nun Locke auf das von ihm philosophisch nicht zu begründende specifisch Ethische eingeht, desto einläßlicher beschäftigt er sich, wie bereits mehrfach erwähnt, mit demselben, so weit es sich innerhalb des „Verstandesgebrauchs“ in der Breite des empirischen Lebens geltend macht. Hier erscheint es ihm als das durch den Verstand erkennbare Wahre in seinem Verhältnisse zu der hier nun als noch mehr sinnlicher Natur erscheinenden Sphäre der Gewohnheit, des Mangels an klarem Selbstbewußtsein und Selbstbeherrschung durch Reflexion, sowie der ohne Selbstbewußtsein überlieferten Sitte und des gemeinen Brauchs des Lebens und endlich der Leidenschaften. Man kann dieß eine empirische Behandlung der psychologischen Seite des Ethischen nennen, welche aber einen echt speculativen philosophischen Zweck hat, den Zweck des Selbstbewußtseins, der Selbstbeherrschung, zunächst als Forderung eines ethischen, freilich überall nur nach den allgemein gültigen Gesetzen des Verstandes geregelten Verkehrs des Menschen mit sich selbst, einer Beherrschung der Ideen-Association — nicht durch das in seiner Integrität bewußte geistige Begehren des in allen seinen Organen allgegenwärtigen ganzen Ichs, sondern dieses letztern, so weit es sich als im reflectirenden Verstande gegenwärtig geltend macht. Der ethische Trieb (Begehren) wird dabei überall nur vorausgesetzt, nirgends philosophisch begründet.*)

*) Vergl. Conduct §. 41 und 45 und passim.

Wir entdecken nämlich, sagt Locke, wenn wir es auch nicht immer an uns selbst gestehen wollen, doch wenigstens in den Meinungen und Handlungen Anderer vielfältig „etwas Unvernünftiges". Es stammt dieß aber nicht nur aus blinder Selbstliebe; denn auch Menschen, denen wir solche nicht vorwerfen können, finden sich damit behaftet. Auch nicht bloß aus der Erziehung, obgleich diese Vieles dazu beiträgt, ja in den meisten Fällen Schuld daran sein mag. Die Wurzel dieser Erscheinung, die wir am passendsten Vorurtheile nennen können, liegt tiefer. Es ist ein Grad von Wahnsinn. Kaum gibt es einen Menschen, der so ganz frei davon wäre, daß er nicht, wenn er stets und bei allen Angelegenheiten so thun würde, wie er nur bei einzelnen Gelegenheiten, bei diesen aber allemal thut, eher nach Bedlam, als in eine gebildete Gesellschaft zu gehören schiene. Wir meinen auch nicht nur die Fälle, wo der Mensch unter der Herrschaft einer Leidenschaft steht, sondern vielmehr Erscheinungen, welche mitten im ruhigen Gange des Lebens vorkommen.

Es ist dieselbe Erscheinung, die dem Wahnsinn zu Grunde liegt: eine falsche Verbindung der Ideen. Einige unserer Ideen haben nämlich eine natürliche Verwandtschaft mit einander, und es ist das Geschäft der Vernunft, dieselben dem entsprechend zu verbinden. Außerdem aber beruht die Verbindung der Ideen auch auf Zufall oder Gewohnheit — eine Verbindung von solchen Ideen, die mit einander gar und ganz nicht verwandt sind, und die dennoch im Geiste einiger Menschen so mit einander geeint werden, daß es schwer ist, sie wieder zu trennen. Nicht sobald gelangt die eine in den Verstand, so erscheint auch schon ihre Verbündete, und wenn es mehrere sind, so erscheint die ganze Bande, als wären sie unzertrennlich von einander. Diese feste Verbindung von Ideen bewerkstelligt der Geist selbst entweder freiwillig oder durch Zufall und daher kommt es, daß

sie in verschiedenen Menschen sehr verschieden ist, je nach ihren verschiedenen Neigungen, Erziehung, Interesse u. s. f. Gebrauch stellt gewisse Gewohnheiten des Denkens im Verstande fest, so gut als gewisse Gewohnheiten der Willensbestimmungen oder der Leibesbewegung.

Alles dieß scheinen nur Reihen von Bewegungen in den animalischen Geistern des Menschen zu sein, die, einmal in Gang gesetzt, in demselben Schritte weitergehen, bis allmälig durch öfteres Betreten ein geebneter Pfad sich gebildet hat und die Bewegung auf demselben bequem oder sozusagen natürlich wird. Diesen intellectuellen Gewohnheiten (intellectual habits) sind die meisten Sympathien und Antipathien zuzuschreiben, die so stark und regelmäßig wirken, als wären es natürliche. Sie haben einen so großen Einfluß auf uns und vermögen mit solcher Gewalt uns zu schiefen sowol moralischen als natürlichen Handlungen, Leidenschaften und Meinungen zu treiben, daß es vielleicht Nichts gibt, worauf so sehr geachtet werden sollte, wie hierauf. So empfängt ein Mensch von einem andern eine Beleidigung; er läßt weder diese selbst, noch jenen Menschen aus seinem Sinn, betrachtet beide oft und angestrengt und kittet diese beiden Ideen so aneinander, daß er sie fast zu einer einzigen macht und gegen beide endlich den gleichen Unwillen empfindet. So entsteht Haß gar oft aus kleinen und fast unmerklichen Ursachen und wird Streit und Zank in der Welt fortgepflanzt. Ein Anderer hat an irgend einem Orte Schmerz oder Krankheit erlitten oder er sah einen Freund daselbst in Noth und Leiden: obschon beide nichts mit einander gemein haben, so werden von ihm fortan doch diese beiden Ideen mit einander verwechselt und er kann die eine ebensowenig ertragen als die andere. Hat sich diese Combination einmal festgesetzt, so liegt es, so lange sie dauert, nicht in der Macht der Vernunft, uns von ihren Wirkungen zu befreien. Ideen, wenn sie einmal in unserem Geiste

sind, werden stets ihrer Natur und ihren Verhältnissen gemäß wirken; und hier sehen wir die Ursache, warum die Zeit gewisse Affectionen heilt, über welche die Vernunft, obwol in ihrem Rechte und als in diesem anerkannt, keine Macht besitzt.

Auch rein intellectuelle Gewohnheiten und Mängel werden auf diesem Wege angenommen und sind nicht weniger häufig und mächtig, obschon sie weniger beachtet werden. Wer z. B. die Ideen von Sein und Materie entweder durch Erziehung oder durch vieles Denken energisch mit einander verbunden hat, während sie doch nur im Geiste combinirt sind, wird sich nie eine richtige Vorstellung von körperlosen Geistern machen können. Solche verkehrte und unnatürliche Versippungen begründen auch den unversöhnlichen Widerstreit der verschiedenen philosophischen und religiösen Sekten. Hier finden wir gewisse Ideen, die nichts mit einander gemein haben, durch Erziehung, Brauch und das beständige Gerede der Parteien in den Geistern so mit einander verschmolzen, daß sie stets zusammen erscheinen, und ebensowenig getrennt werden können, als wenn sie wirklich nur Eine Idee wären, worauf die Menschen dann auch ihre Handlungen stützen. Dieß gibt Kauderwälsch Sinn, Absurditäten Evidenz, Unsinn Verstand, und begründet die größten, man möchte sagen, alle Irrthümer der Welt oder ist wenigstens der gefährlichste von allen, weil er die Menschen am eigenen Sehen und Untersuchen hindert (2, 33, 1—13. 17. 18).

Mit welcher Wahrheit ist hier das jedem, auch dem geistigsten Bewußtseinsakte anhaftende sinnliche Moment nach der Seite seiner möglichen Unwahrheit geschildert! Wir sehen hier die Wichtigkeit und Macht der Ideenassociation nach ihrer übeln Seite hin auf's Einschneidendste dargestellt, dennoch aber kein wirksames Mittel angegeben, wie der Mensch zu einer selbst-

bewußten und freien Regulirung seines innern Lebens, seines „Verkehrs mit sich selbst" gelangen könne. Denn das angegebene Mittel ist nichts, als immer wieder der auf sich selbst aufmerksame Verstand; sein Material und Instrument sind die Ideen; diese sollen durch jenen, jener durch diese controlirt werden. Das Begehren, das hier, wo es sich offenbar um das Streben nach nothwendiger Wahrheit handelt, den Ausschlag gegeben hätte, ist Locke entweder nur das vorwiegend sinnlich aufgefaßte Begehren nach Lust, oder das zwar vorwiegend geistig, aber abstract allgemein aufgefaßte und daher inhaltlose und nichts weisende Begehren nach Glückseligkeit in jener Welt.

Ueberall ist diese ganze Auffassung Locke's nicht denkbar, wenn nicht unbewußt praktisch es etwas gäbe, das hier den Verstand in seinen auf das innere Geistesleben bezüglichen Operationen leitete, das aber vom Verstande selbst und den als fertigen Begriffen aufgefaßten Ideen verschieden wäre: das Gewissen als negativer, die geistigen Begehren als positive Motoren. Locke spricht aber statt dessen überall nur vom „Menschen" oder vom „Geiste". Vergl. oben über die „Quelle der Reflexion".

5. Von der Anwendung der Definitionen auf die Moral.

Dasselbe und ebenso deutlich denselben Mangel des Standpunkts bezeichnend finden wir da, wo Locke von der überall wahrnehmbaren Erscheinung handelt, daß verschiedene Menschen unter denselben Worten so oft ganz Verschiedenes verstehen, — in seinem Kapitel „von der Unvollkommenheit der Worte". Auch hier deckt er mit der größten Offenheit das Negative an diesem Verhältnisse auf, ohne positiv den wahren Grund der Erscheinung zuzugeben. Er sagt: bei jeder Controverse oder vertraulichen Debatte über Ehre, Glauben, Gnade,

Religion, Kirche u. dergl. — also lauter Gegenstände des vorwiegend geistigen Lebens — kann man beobachten, daß die Menschen verschiedene Begriffe von diesen Dingen haben, — was freilich richtiger hieße: verschiedene Anschauungen und Vorstellungen von dem, was mit diesen Begriffen oder Worten gemeint ist, wodurch dann das Folgende überflüssig geworden wäre. Dieß, sagt er nämlich, kommt daher, daß die Menschen über die Bedeutung dieser Worte nicht übereinstimmen, noch in ihrem Geiste dieselben compleren Ideen haben, für welche jene gebraucht werden: und so dreht sich aller Streit, der daraus folgt, nur um leeren Schall. Daher sehen wir in der Auslegung von Gesetzen, göttlichen und menschlichen, überall kein Ende. Commentare erzeugen Commentare, Erläuterungen Erläuterungen: und wiederum ist kein Ende des Begrenzens, des Unterscheidens, Veränderns der Bedeutung dieser moralischen Worte. So werden die von dem Menschen selbst gemachten Ideen in's Unendliche vervielfältigt (3, 9, 9).

Wer kennt nicht die Thatsache, von der Locke hier redet, und wer wird nicht einräumen, daß diese Uebelstände nicht nur zu Locke's, sondern auch in unserer Zeit, wo die Seite des Wissens und der Reflexion zu einer wahrhaften Thurmhöhe angewachsen ist, walten und daß dasselbe Mittel dagegen, das Locke vorschlägt, noch heutzutage und stets vergeblich versucht wird, das Mittel: durch die Begriffe selbst nicht nur Ordnung in den Begriffen, sondern auch ethische Kraft in dem ganzen Menschen zu schaffen. Wenn Locke von hier, wie von ähnlichen Punkten aus die Nothwendigkeit einer demonstrirbaren Moral darthun will, so hätte er erst die Möglichkeit einer solchen von diesem nur auf Verstandesbegriffen fußenden Standpunkte aus erweisen sollen. Die Unmöglichkeit dieses Unternehmens erwies sich nicht bei Locke selbst, der die Aufstellung einer solchen Moral unterließ, wol aber bei seinen französischen Nachfolgern, welche „statt

sein System moralisch auszubilden, die Moral selbst für eine Unmöglichkeit erklärten". Die obigen Gedanken Locke's hätten, auf unsern jetzigen wissenschaftlichen Standpunkt gebracht, lauten müssen: Begriffe als solche geben dem Begehren, dem Menschen kein nothwendig wahres Kennzeichen der Wahrheit, weil die verschiedensten Anschauungen und Vorstellungen demselben Begriffe zu Grunde liegen können; nur mit Hülfe der Anschauungen selbst kann das Denken dem Menschen, dem Begehren, dem in letzter Instanz entscheidenden, Das was es begehrt, bewußt machen.

Verhält es sich so unsicher mit Dem, was die Begriffe von Demjenigen, was nicht unmittelbar mit den Sinnen wahrgenommen und durch sie controlirt werden kann, bedeuten, so muß dieser Uebelstand noch viel mehr zu Tage treten, wo es sich „um Auslegung des Willens Gottes in der Schrift" handelt. Die Bedeutung der Worte, sagt Locke, hängt in allen Ländern gar sehr von den Begriffen und Ideen des Geistes ab, der sich derselben bedient, und ist daher schon von großer Unsicherheit unter Menschen derselben Gegend und Sprache. Wie viel mehr aber, wenn nun noch entfernte Zeitalter und verschiedene Länder hinzukommen! Obschon alles in dem Texte Gesagte untrüglich wahr ist, so muß doch der Leser gar sehr dem Irrthume unterworfen sein in dessen Verständniß, und man darf sich nicht wundern, daß der Wille Gottes, in Worte gekleidet, diesen Zweifeln und Unsicherheiten ausgesetzt ist, welche dieser Art von Ueberlieferung von selbst anhaften. Da nun aber die Vorschriften der natürlichen Religion Jedermann verständlich sind, auch selten bestritten werden, während offenbarte Wahrheiten, die uns durch Bücher und fremde Sprachen überliefert sind, den allgemeinen und natürlichen Schwierigkeiten der Worte unterliegen, so sollten wir um so sorgsamer und fleißiger sein in der Beobachtung jener erstern und um so weniger

magistermäßig und positiv rechthaberisch in der Geltendmachung unserer eigenen Meinung und Auslegung.

In der Angabe der Mittel und Wege, dem Mißbrauch und der Unvollkommenheit der Worte abzuhelfen, verfährt Locke ebenso wie früher in der Untersuchung der Urtheile über das, was dem Menschen zu seiner Glückseligkeit frommt: es ist ein analytisch-empirisches Eingehen auf die verschiedenen Begriffe oder Ideen und ihre Verhältnisse zu einander.

Um den Mißbrauch der Worte zu vermeiden, genügt es nicht, vor Worten ohne Ideen oder ohne bestimmte Ideen (bei den Modis), oder ohne entsprechende Ideen (bei den Substanzen) sich zu hüten, sondern man muß auch darauf achten, die Worte so nahe als möglich auf solche Ideen anzuwenden, die der gemeine Sprachgebrauch mit denselben verbindet. Denn die Worte besonders solcher Sprachen, die bereits gestaltet sind, sind nicht mehr das Privateigenthum der einzelnen Menschen, sondern das allgemeine Maß des Verkehrs. Wer daher genöthigt ist, die Ideen, mit denen sie verbunden zu sein pflegen, dennoch zu verändern, sollte wenigstens Notiz davon geben. Der eigenthümliche Sprachgebrauch ist es, der unsern Ideen den leichtesten Eingang verschafft bei andern Menschen, und er verdient daher unser sorgfältigstes Studium besonders in Bezug auf die moralischen Worte. Aber auch dieß genügt nicht immer, weil die Menschen in der Erweiterung ihrer Erkenntnisse leicht dazu kommen, von den bisher gewöhnlichen abweichende Ideen zu haben. In solchen Fällen muß daher der Sinn der Worte ausdrücklich erklärt und angegeben werden. Nicht nur die Ideen, welche die Worte bedeuten, sondern auch die Art und Weise diese Worte auszudrücken ist verschieden. Denn obgleich das Definiren der rechte Weg ist, die Bedeutung der Worte zu erkennen zu geben, so gibt es doch wieder Worte, die nicht definirbar sind und wiederum andere, deren genauer Sinn nur durch

Definition bezeichnet werden kann, und vielleicht noch eine dritte Art, welche von beiden Etwas hat, wie dieß bei den Namen der einfachen Ideen, der Modi und der Substanzen der Fall ist. Bei den einfachen Ideen geschieht dieß entweder durch synonyme Ausdrücke, oder durch unmittelbar sinnliche Anschauung; bei den gemischten Modis, besonders denjenigen der Moral, hingegen durch Definition. Denn dieselben sind meist Zusammensetzungen von Ideen nach der eigenen Wahl des Geistes; ferner gibt es für dieselben nicht immer, wie bei den einfachen Ideen, entsprechende Muster (patterns), auf die man verweisen könnte. Hingegen kann man, wenn man sich die Mühe nehmen will, die Ideen, aus denen sie zusammengesetzt sind, genau erkennen und daher sowol diese Worte in einer unzweifelhaften Bedeutung gebrauchen, als auch die letztere genau bezeichnen. Es ist daher eine große Nachläßigkeit und Verkehrtheit, über moralische Dinge mit Ungewißheit und Dunkelheit zu sprechen.

„Aus diesem Grunde bin ich so kühn anzunehmen, daß die Moral der Definition fähig ist, so gut als die Mathematik. Denn die genaue, reelle Wesenheit der Dinge, welche die moralischen Worte ausdrücken, ist vollkommen erkennbar, und so ist auch die Erkenntniß der Congruität oder Incongruität der Dinge selbst (die Bedingung vollkommener Erkenntniß) möglich". Die Einwendung, daß auch die Namen von Substanzen so gut als von Modis in der Moral gebraucht werden und daß also von da aus Dunkelheit entstehen könne, gilt hier ebenso wenig als in der Mathematik, wo die Idee z. B. eines Kubus oder einer Kugel eine ganz klare und feststehende ist, spreche man nun von einem goldenen oder sonst einem Kubus oder Kugel. Dieß übrigens nur nebenbei.

Durch Definitionen also kann die Moral zu einer großen Klarheit und Bestimmtheit gebracht werden. Es muß daher ein schwerer Mangel an Scharfsinn sein (um nichts Schlimmeres zu

sagen), dieselben nicht geben zu wollen; denn die Definition ist der einzige Weg, auf dem die genaue Bedeutung moralischer Worte erkannt werden kann, und zwar mit Gewißheit und ohne ihrer Bestreitung Raum zu lassen. Denn es handelt sich hier um Ideen, von denen keine falsch oder unangemessen ist, da sie ja keine äußerlichen Wesen zu Urbildern haben, auf die sie bezogen würden. Es ist viel leichter, sich im Geiste eine Idee zu gestalten, die das Muster sein soll, dem man den Namen „Gerechtigkeit" gibt, mit welchem Muster alle Handlungen, die auf diesen Namen Anspruch machen, übereinstimmen müssen, als, wenn Einer den Aristides gesehen, sich eine Idee zu bilden, die in allen Dingen ihm gleich wäre, welcher doch einmal das ist, was er ist, mögen sich nun die Menschen von ihm eine Idee machen, welche sie wollen. Braucht man doch für jene Idee nichts zu wissen, als die Zusammensetzung von Ideen des eigenen Geistes, während man für diese die ganze Natur und verborgene Beschaffenheit eines Dinges außer uns untersuchen müßte.

Die Definition ist aber auch darum der einzige Weg, die Bedeutung der meisten gemischten Modi, namentlich der moralischen Worte mit Gewißheit zu bezeichnen, weil die von denselben bezeichneten Ideen meist solche sind, deren einzelne Theile nirgends beisammen existiren, sondern nur zerstreut und vermischt mit andern vorkommen, und es der Geist allein ist, der ihnen die Einheit einer Idee gibt; dieß aber geschieht nur durch Worte, indem wir die verschiedenen einfachen Ideen, die der Geist geeint hat, aufzählen, so daß wir Andern zu erkennen geben können, was ihre Namen bedeuten (3, 9, 9. 22. 23. 3, 11, 8. 9. 11—18).

Mit Obigem sind nun aber eben überall nur Begriffe gemeint, von denen stets ungewiß bleibt, was für Anschauungen jeder Mensch mit denselben verbindet. Und doch soll in letz-

tem Zwecke ein moralisches Begehren gedeutet werden. Diesem Mangel nun, daß die Gefühlsbegehren nur mit Hülfe der Anschauungen gedeutet werden können, und daß hier gerade die Anschauungen das Ungewisse und Unsichere sind, weil sie in jedem Menschen möglicherweise verschieden sind, — soll gerade durch scharfe Definitionen abgeholfen werden.

Noch einmal kommt Locke im vierten Buche seines „Versuchs" auf diesen Punkt zurück und erklärt die Moral für ebenso demonstrirbar, wie andere Wissenschaften, — „wenn nicht Laster, Leidenschaften und herrschende Interessen solchen Bestrebungen sich entgegenstellten" (4, 3, 18). „Die Idee eines höchsten, unendlich mächtigen, weisen und guten Wesens, dessen Gemächt wir sind und die Idee unserer selbst als vernünftiger Wesen — Ideen die klar in uns leben — würden, wenn gehörig betrachtet und verfolgt, eine solche Begründung der Regeln unseres Handelns gewähren, daß dadurch die Moral zu einer demonstrirbaren Wissenschaft gemacht würde, in welcher zweifellos nur von sich von selbst verstehenden Sätzen aus, durch nothwendige, unwiderlegliche Folgerungen, wie diejenigen der Mathematik, die Regeln von Recht und Unrecht dargelegt werden könnten für einen Jeden, der sich ihnen mit derselben Parteilosigkeit und Aufmerksamkeit hingäbe, wie andern Wissenschaften".

Diese letztere Bedingung geht natürlich mit Nothwendigkeit aus dem empirischen Standpunkte Locke's hervor. Man muß freilich eigene Anschauungen haben von diesen moralischen Ideen (Begriffen), und jene sind nur möglich, wenn Parteilosigkeit, Aufmerksamkeit, kurz Hingebung an den Gegenstand an die Stelle von Laster, Leidenschaft und entgegengesetzten Interessen treten. Wo Letzteres nicht der Fall ist, wäre auch die Moral nicht demonstrirbar. Und doch hätte die Definition gerade hier ihre zwingende Macht am nöthigsten! Es geht aus

dieser von Locke selbst aufgestellten Bedingung, aus welcher sich andere Philosophen weniger machten, der auf das Praktische gerichtete Geist desselben hervor. Er will keine Moral ohne praktische Wirkung, kein bloßes schönes Lehrgebäude. Aber ebenso wenig verhehlt er sich andererseits die empirische Beschaffenheit seiner Mitwelt, welche der Art ist, daß er von seinem empirischen Standpunkte aus nicht umhin kann, auf dieselbe als ein Hinderniß dessen, was er an und für sich nicht für unmöglich hält, hinzuweisen.

„Die Relation anderer Modi, fährt Locke fort, kann gewiß so gut als die der Zahl und der Ausdehnung erkannt werden und ich sehe nicht ein, warum nicht auch sie demonstrirbar wäre, würde man auf die richtige Methode sinnen, deren Uebereinstimmung oder nicht zu untersuchen oder weiter zu verfolgen. „„Wo kein Eigenthum, da ist auch keine Ungerechtigkeit"" ist ein so gewisser Satz als irgend eine Demonstration des Euklid; denn da die Idee des Eigenthums ein Recht auf irgend ein Ding ist, und da die Idee, welcher der Name „„Ungerechtigkeit"" beigelegt ist, eine Beeinträchtigung oder Verletzung dieses Rechtes ist, so kann ich evidenterweise, nachdem diese Idee so festgestellt und diese Namen ihnen beigelegt sind, jenen Satz mit derselben Gewißheit als wahr erkennen, wie den, daß ein Dreieck drei Winkel hat, die zwei rechten gleichkommen. Ebenso der Satz „„Keine Regierung gestattet absolute Freiheit"", denn die Idee der Regierung ist eine Feststellung der Gesellschaft nach gewissen Regeln oder Gesetzen, welche Uebereinstimmung mit ihnen fordert und die Idee der absoluten Freiheit besteht darin, daß ein Jeder thun kann, was ihm gefällt" (4, 3, 18). — Das wäre nun Alles gar gut; es werden damit allerdings Erkenntnisse über moralische Dinge erzeugt; aber es sind eben nur abstracte Erkenntnisse, wie diese beiden Beispiele lehren.

Locke führt nun auch die Gründe an, warum die moralischen Ideen bisher nicht für demonstrirbar gehalten wurden. Erstens nämlich haben wir hier nicht, wie in der Mathematik und Geometrie, äußerlich wahrnehmbare Zeichen für dieselben, wodurch man sie fixiren könnte: vielmehr haben wir nur Worte, deren Ausdrücke, wenn sie auch, als geschriebene, dieselben bleiben, doch die Ideen, für welche sie dastehen, nicht nur in demselben Menschen wechseln, sondern auch bei verschiedenen Menschen Verschiedenes bedeuten. Zweitens sind sie zusammengesetzter, als die mathematischen Ideen, und zwar entspringen hieraus im Besondern noch folgende zwei Schwierigkeiten: Zunächst die, daß ihre Namen eine ungewissere Bedeutung erhalten, indem die genaue Summe der einfachen Ideen nicht so leicht fest steht und so das Zeichen, das für dieselben in der Conversation stets, im Denken öfters gebraucht wird, nicht stetig die nämlichen Ideen mit sich führt. Daraus entstehen dann dieselben Unordnungen, Verwirrungen und Irrthümer, wie wenn Jemand, der Etwas von einem Siebeneck beweisen wollte, in der Figur, die er dazu zeichnet, einen Winkel zu viel oder zu wenig machen würde. Dieß kommt oft vor und ist schwer zu vermeiden bei sehr zusammengesetzten moralischen Ideen, wo, während derselbe Name beibehalten wird, ein Winkel, d. i. eine einfache Idee ausgelassen oder hinzugethan wird. Aus der Zusammengesetztheit folgt dann aber auch die weitere Schwierigkeit, daß der Geist diese ganz bestimmten Combinationen nicht mit all der Genauigkeit und Selbständigkeit behalten kann, wie es die Untersuchung der Beziehungen und der Verhältnisse, der Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung derselben unter einander erfordert, besonders wenn vermittelst langer Deductionen und der Dazwischenkunft mehrerer anderer zusammengesetzter Ideen geurtheilt werden muß, um die Uebereinstim-

mung oder nicht zwischen zwei von einander entfernten Ideen darzuthun (4, 3, 19).

„Ein Theil dieses Uebelstandes mag nun großen Theils durch Definitionen gehoben werden, indem man die Summe der einfachen Ideen, die ein jeder Ausdruck bezeichnen soll, feststellt und dann die Ausdrücke stetig und beständig auf diese bestimmte selbige Summe anwendet; und was für Methoden die Algebra oder Etwas der Art hernach noch eingehen dürfte, um auch noch die übrigen Schwierigkeiten zu bewältigen, ist nicht leicht vorauszusagen. Ueberzeugt bin ich, daß wenn die Menschen mit derselben Methode und mit derselben Parteilosigkeit nach moralischen, wie nach mathematischen Wahrheiten forschten, sie eine strengere Verbindung derselben unter einander und eine nothwendigere Abhängigkeit derselben von unseren klaren und deutlichen Ideen, sowie endlich eine vollkommenere Demonstrirbarkeit finden müßten, als man gemeiniglich glaubt. Indessen ist hiervon nicht viel zu erwarten, da das Streben nach Reichthum, Ehre, Macht die Menschen die beliebte Meinung der Mode annehmen und dann Gründe suchen läßt, entweder um deren Schönheit noch schöner erscheinen zu lassen, oder um deren Häßlichkeit zu lakiren oder zu verdecken u. s. f." (4, 3, 20).

Die nur empirische Auffassung der ethischen Dinge rächt sich in Letzterem an Locke insofern, als ihm die Mehrung oder Minderung der moralischen Erkenntnisse überall nur von der gäng und gäben Meinung und Mode des Tages abhängig erscheint. Dieser Unmöglichkeit gegenüber, von hier aus weiter fortzuschreiten, macht sich Locke nun wiederum „das Licht des Herrn" geltend, als das Einzige, das da Gewalt hat, die Menschen trotz ihnen selbst vorwärts zu bringen. Mit Demjenigen also, was Locke philosophisch vom Wesen des Bewußtseins erkannt hat, sieht er keine Möglichkeit, daß der Mensch

sich selbst helfe. Den ihm noch dunkeln Theil des Bewußtseins verlegt er daher in das religiöse Gebiet: bei Gott ist kein Ding unmöglich! Locke meint hier das von der religiösen Seite aufgefaßte, im Uebrigen aber über sein Wesen und Zweck dunkele Bewußtsein des echt geistigen oder Erhöhungslebens im Gegensatz zu dem sowol philosophisch, als in der allgemeinen Bildung bewußten Leben, welches letztere, weil das Gesammtleben ein desorganisirtes ist (s. oben), die adäquate Objectivirung oder Anschauung dessen, was es eigentlich bezweckt, nur in der Religion als einem Jenseitigen ahnt.

Hier wie an vielen andern Stellen seiner Schriften existirt für Locke neben seiner zum Skepticismus neigenden bescheidenen „Unwissenheit" über viele Dinge, die doch dem Menschen so nahe liegen, eine große, nicht auf seinen philosophischen Prinzipien, sondern auf seinem gläubigen Gemüthe ruhende jenseitige Geisterwelt, die er in ihrer ganzen Fülle und Herrlichkeit gerne und oft seinen Lesern vorführt (Vergl. z. B. 4, 3, 20. 23—27).

Diesseits jener Geisterwelt aber gibt es für ihn nur einen Weg zur Erkenntniß des Ethischen, das ist der der vorherrschend logischen Demonstration und Definition der Begriffe, welche er aber aus dem empirischen Stoffe erst abstrahirt und dann analysirt hat. Denn die Logik als solche gibt keinen Stoff oder Inhalt für das Ethische. Dieser muß also daher genommen werden, wo die Philosophie auch sonst immer von Neuem sich orientiren muß, aus dem Menschenleben selbst, das ist also hier bei Locke aus dem vorwiegend sinnlich-verständig und empirisch aufgefaßten Menschenleben.

Dieser Umstand ist es auch, der Locke vor den Extravaganzen des Idealismus bewahrt und ihn immer wieder darauf zurückkommen läßt, daß die Aufgabe der Philosophie in einer weisen Beschränkung auf das zu wissen Mögliche und zu wissen

Nützliche bestehe. Und hier schwebt ihm offenbar eine echte praktische Philosophie vor, zu welcher er jedoch nur den empirischen, zunächst nur die vorwiegend sinnliche Seite des Bewußtseins berücksichtigenden Grund zu legen vermochte, — was mit seiner Selbstbeschränkung auf das zu wissen „Mögliche", eben weil die sinnliche Seite des Bewußtseins überall nur „mögliche Wahrheit" bietet, übereinstimmt.

Elftes Kapitel.

Locke's Verstandestheorie in ihrem Verhältniß zu seinen Lehren über Religion, Moral und Recht.

Daß Locke selbst das Verhältniß seiner Verstandestheorie zu seinen auf die „Vernunft" gegründeten Lehren über Religion, Moral und Recht nicht klar und deutlich sein konnte, leuchtet schon aus jener erstern selbst ein. Wäre das Bewußtsein des Menschen wirklich so beschaffen, wie es nach jener erscheint, so müßte es ein absolut unproductives Wesen sein, und wer von Locke nur seine Erkenntnißtheorie kennt, muß sich unsern Philosophen nicht nur als einen äußerst nüchternen, sondern auch als einen unfruchtbaren, ja destructiven Geist vorstellen, in welchem der trockene Verstand die Alleinherrschaft ausübt.

Wie könnte aber ein so organisirter Kopf solche Wirkungen auf Mit- und Nachwelt ausgeübt haben! Nein, Locke's Schriften über praktische Philosophie zeugen im Gegentheil von einem großen Reichthum inneren Gehaltes, welcher durch jene Verstandestheorie bei Weitem nicht ausgebeutet werden konnte.

Es fragt sich aber, wie diese beiden Gebiete sich zu einander verhalten? Sehen wir erst, wie Locke selbst sich die Sache denkt.

„Die Ausdehnung unserer Erkenntniß kann nie den Umfang unserer Ideen überschreiten. Wer also Alles wissen

wollte, müßte sich mit den Gegenständen aller Wissenschaften bekannt machen. Es handelt sich aber nicht bloß um Erkenntniß und Wissen, sondern darum, ein nützliches Glied der Gesellschaft zu sein. Wer hierauf sein Augenmerk richtet, wird sich hauptsächlich mit Demjenigen beschäftigen, was Tugend und Laster, bürgerliche Gesellschaft und die Kunst zu regieren oder sonst sich am öffentlichen Leben zu betheiligen betrifft".

Das wäre also der eigentliche Stoff und Gegenstand echter Bildung. Es fragt sich aber weiter, wie dieser angeeignet wird, und da kommen wir wieder auf Locke's Verstandestheorie zurück:

„Der erste Schritt, sagt er, ist die Beobachtung der Verbindung der einzelnen Ideen in den verschiedenen von den Schriftstellern aufgestellten Sätzen. So lange man nicht zu beurtheilen vermag, ob diese Verbindungen richtig und wahr, so lange denkt und spricht man nur jenen Schriftstellern nach, ohne irgend welche selbstständige Erkenntniß zu haben. So gibt es sehr belesene und gelehrte Leute, die doch eigentlich nichts ihr Eigenthum nennen können. Der letzte Schritt ist daher die Begründung der aufgestellten Sätze aufzufinden, die Verbindung der intermediären Ideen zwischen dem Satze und der Voraussetzung oder dem Prinzipe, worauf jener gebaut ist, zu beobachten. Dieß heißt man die Vernunft richtig gebrauchen (right reasoning), und dieß ist der einzige Weg, durch Studium echte Erkenntniß zu erlangen".*)

Die Selbständigkeit, Spontaneität des Urtheils, beruht also auf dem Herausfinden der intermediären Ideen; denn diese allein finden sich nicht auch schon in den aufgestellten Sätzen, diese allein werden nicht bloß von außen aufgenommen. Diese muß der sich Unterrichtende sich selbst erzeugen.

---

*) Some thoughts concern. Study and Reading. Works Vol. 2, p. 406. Vergl. Elements of natural philosophy Ch. 12.

Dieß ist das scheinbar enge, in Wahrheit aber unendlich weite Feld, wo der Geist productiv sein kann. So verhält es sich aber nicht nur mit dem Lesen von Schriften Anderer, sondern überhaupt mit allem Thun und Sichverhalten des Menschen gegenüber der geistigen Atmosphäre, in der er lebt.

Woher kommen aber dem Menschen diese intermediären Ideen? Jedenfalls aus der Erfahrung, müßte Locke hier antworten, wenn er an seiner Verstandestheorie festhielte. Aber gerade mit der Erfahrung ist hier nichts erklärt. Denn gesetzt auch, der Geist würde alle seine Erkenntniß von außen empfangen, d. h. er würde sich rein receptiv verhalten sowol gegen die äußere, als gegen die ebenfalls äußerlich-sinnlich aufgefaßte sogenannte innere Erfahrung, so wäre das Resultat ein Chaos, dem das ordnende Element fehlt: die Spontaneität. Eben diese aber meint Locke mit der Beobachtung oder Betrachtung oder mit der Reflexion oder mit dem richtigen Vernunftgebrauche. Und hiermit hat Locke eine Thüre offen gelassen, durch die man auf ein Gebiet gelangen kann, das von demjenigen des nur receptiven „Verstandes" verschieden ist und zwischen welchen beiden bei Locke genau genommen es keine Vermittelung gibt, weil dasjenige der „Vernunft" ein unbestimmtes und unbegrenztes, dasjenige des „Verstandes" einerseits einschließendes, andererseits ausschließendes ist. Was Locke mit der „Vernunft" eigentlich meint, ist das theoretisch-praktische Denken, und was mit dem „Verstand", das ist dieses selbige Denken, soweit es sich durch Reflexion philosophisch selbst erkannt hat. Da aber das eine dieser beiden Gebiete unbestimmt bleibt, so kann auch von einer prinzipiellen Vermittelung beider nicht die Rede sein.

So erscheint denn der „Verstand", weil Locke vom Bewußtsein überall nur die vorwiegend sinnliche, receptive Seite

*) Vergl. Kap. 9, 4.

philosophisch erkannt hat, als das an der Objectivität haftende, sich mit dieser beschäftigende und nur mit der „Erfahrung“ fortschreitende Denken, die „Vernunft“ aber als die ursprüngliche Fähigkeit, die gegenüber der Objectivität sich viel freier, spontaner, selbstständiger, ja maßgebender verhält, als der Verstand. „Vernunft“ nennt Locke*) ausdrücklich „die Fähigkeit, durch welche der Mensch sich von allen Thieren unterscheidet“ und legt ihr daneben überall die höchsten Epitheta bei.

So wenig auch das Wesen der „Vernunft“ begriffen ist, so bleibt sie deßwegen doch durchaus autonom. So wenig ihre Thätigkeit von der Theorie des Verstandes durchdrungen ist, so weiß sie doch, daß sie richtig fortschreitet, wenn sie sich selbst treu bleibt. Ja diese Vernunft hat bei Locke ein so großes Selbstvertrauen, daß sie oft gar nicht weiß oder nicht wissen will, wie sehr ihre Schlüsse mit der Verstandestheorie in Conflict kommen und wie einer und derselbe Gegenstand vor ihrem Forum ein ganz anderes Urtheil empfängt, als vor dem des „Verstandes“. Und umgekehrt kann sich die „Vernunft“ oft auf den „Verstand“ berufen, ohne abgewiesen zu werden, da nämlich wo es sich um Gegenstände handelt, wo der letztere wirklich ausreicht.

Wie verhalten sich aber Verstand und Vernunft, d. i. das philosophisch erkannte und das allgemeine theoretisch-praktische Bewußtsein zu einander in Bezug auf die ethische oder praktische Seite des menschlichen Wesens?

Auch in dieser letztern Beziehung ist philosophisch, d. i. vom Standpunkt des „Verstandes“ nur die vorwiegend sinnliche Seite erkannt: die Begehren der Lust und Unlust sind das innerste Triebrad des Wollens und Thuns. Außerhalb der streng philosophischen Theorie hingegen, auf dem Standpunkte der „Vernunft“, ist uns diese letztere oder das göttliche Gesetz „in's Herz

*) Ess. on hum. Underst. 4, 17, 1.

geschrieben". Dort also die Begehren der Lust und Unlust das einzige „Angeborene", hier die Vernunft mit dem ganzen Schatze geistiger Triebe und möglicher Erkenntnisse „in's Herz geschrieben".

Die Vermittelung zwischen beiden Standpunkten besteht nach Locke darin, daß wir das göttliche Gesetz der Vernunft „gehörig betrachten" können und sollen, um schließlich zur Erkenntniß zu gelangen, daß wir durch Befolgung des letztern der höchsten Lust theilhaftig werden. Das ist aber keine Vermittelung. Zwei wesentlich verschiedene Arten von Lust, die sinnliche und die geistige, werden hier in eine zusammengeworfen oder wenigstens als nur dem Grade nach verschieden hingestellt, und eine Vermittelung ist um so weniger möglich, als das Vernunftgesetz, obschon es uns in's Herz geschrieben, doch in äußerlicher Weise, als ein objectiv fertiges, einfach der Erfahrung zugängliches genommen wird. In Locke's auf die praktische Philosophie gerichteten Schriften tritt auch die Lust-Lehre ganz in den Hintergrund. Wir haben es hier nur mit dem Vernunft- oder Naturgesetze zu thun. Die Erkenntniß des Verhältnisses zwischen den philosophisch erkannten und philosophisch nicht erkannten Parthien des Bewußtseins war zu Locke's Zeit noch nicht reif genug, als daß der Zwiespalt, ja der Dualismus zwischen den auf diesen beiden heterogenen Standpunkten ruhenden Theorien ernstlich sichtbar geworden wäre. Die praktische Seite war vor Locke von den Idealisten durch angeborene geistige Begriffe oder Ideen, die in der Vernunft wirken, und durch die geselligen Triebe des Wohlwollens u. s. f., von den Realisten durch die Begehren der Lust und die Triebe des Egoismus zu erklären gesucht worden. Bacon hatte noch beide Richtungen als die auf Selbsterhaltung und die auf das gemeine Wohl zielende Geselligkeit festgehalten. Locke läßt vom Standpunkte des „Verstandes" die realistische, vom Standpunkte der „Vernunft" aber vorherrschend die ideali-

stische Richtung zur Geltung gelangen. Es ist dieß Verhältniß ein innerlich begründetes, ja nothwendiges, wenn man erwägt, daß der Verstand als solcher, d. i. als das Denken des bloßen Erhaltungslebens, nicht im Stande ist, wahrhaft Geistiges, Ethisches zu erkennen. Er sieht überall nur das auf die bloße Erhaltung, auf die vorwiegend sinnlichen Begehren Gerichtete, das Egoistische im Bewußtsein. Daher erscheint ihm dann das höchste Geistige nur in der Form eines „Gesetzes", als eines Zuchtmeisters jener egoistischen Triebe. Die Vernunft hingegen, als das Denken des Erhöhungs- oder vorwiegend geistigen, ethischen Lebens, wie es schon Bacon wenigstens andeutete, ist, als solche, auf das Leben der Collectiv-Individuen und das, was zunächst diese zusammenhält, also auf die geistigen Begehren der Liebe, des Wohlwollens u. s. f. gerichtet. Weil aber gerade diese Seite des Bewußtseins zu jener Zeit philosophisch noch weit entfernt war von adäquater Erkenntniß, und weil Locke gerade denjenigen Standpunkt, von dem aus in dieser Richtung noch am meisten geleistet war, den idealistischen, prinzipiell abwies, so nimmt er die Vernunft als das Denken des Erhöhungslebens ganz empirisch als ein Gegebenes auf und identificirt sie mit dem eigentlich erst noch zu erklärenden Naturgesetz, d. h. was er, abgesehen von seiner Verstandestheorie, aus seiner Vernunft schließt, das erklärt er für das Naturgesetz selbst.

Im Großen und Ganzen ist aber, so weit auch sonst Verstand und Vernunft in ihren Resultaten auseinander gehen, der Geist der in beiden Gebieten herrscht, derselbe. Es ist der Geist der Aufklärung und der Freiheit, der alle Bande sprengen will, welche ihn gefesselt halten: dort die Bande der Abstraction, hier die Bande unberechtigter Autorität. Im Gebiete des Verstandes befreit er durch Einführung der Reflexion als der höchsten Quelle des Geistigen im Menschen und also

der Wahrheit das Erkennen von aller unklaren theologischen Wurzel, durch Einführung der Empirie als höchsten Grundsatzes der Philosophie dasselbe von den Fesseln der Abstraction. Im Gebiete der Vernunft will er die Religion erklären aus der Vernunft selbst, die Moral definiren auf Grund des vernünftigen Naturgesetzes und die Lehren von Recht und Staat baut er genetisch auf aus dem Naturgesetz der Vernunft.

Zwölftes Kapitel.

Religion und Moral vor dem Forum der Vernunft.

1. Vernunft, Glaube und Offenbarung.

Eine philosophische Anschauungsweise, die das Apriorische, Ethische prinzipiell leugnet, factisch aber es in der allgemeinen Substanz dessen, was sie „Vernunft" nennt, wieder verwerthet, kann natürlich für die prinzipielle Begründung der Religions-, Moral- und Rechtsphilosophie nur eine sehr untergeordnete Bedeutung beanspruchen. Nichts desto weniger wirkten Locke's über diese Dinge veröffentlichten Ansichten in praktischer Beziehung so Großes, daß sie hier noch im Wesentlichen dargestellt zu werden verdienen.

Die Vernunft ist bei Locke, wie das „göttliche Gesetz" für die Moral, sowol für die religiöse als für die Rechts-Sphäre die höchste Instanz, an welche die Erkenntniß appelliren kann. Für die erstere begründet sie die Vernunftreligion, welcher auch die geoffenbarte nicht widersprechen kann, weil auch diese immer eine menschliche und für den Menschen geoffenbarte ist; für die letztere begründet sie das Vernunftgesetz oder Naturgesetz, welches allem positiven Rechte zu Grunde liegt, und welchem dieses letztere ebensowenig widersprechen darf, als die Religionslehren der allgemeinen Vernunftreligion.

In Bezug auf die Religion hat Locke auf Grund dieser Ansichten die Toleranz, die zu seiner Zeit sehr im Argen lag, gepredigt, in Bezug auf Recht und Politik hat er aus der Annahme eines vernünftigen Naturzustandes und eines dann eingegangenen allseitigen Uebereinkommens zur Gründung des Staates die Volkssouveränetät und die Ansprüche jedes einzelnen Staatsbürgers auf seine ursprünglichen natürlichen Rechte gegenüber der fürstlichen Gewalt gefolgert und geltend gemacht.

In theologischer, wie in politischer Richtung trat Locke der verknöcherten Schulweisheit seiner Zeitgenossen energisch und mit viel Geist und Geschick entgegen. Die polemische Seite seiner Schriften hat es nicht mit der wissenschaftlichen Theorie seiner großen Vorgänger, wie Milton, Hobbes u. A. zu thun, sondern mit der unmittelbaren praktisch-theoretischen Propaganda der Gegenwart, wo die politischen Theoretiker ihre Gründe für die absolute Monarchie von der verknöcherten Theologie hernahmen, und die Theologen ihre orthodoxen Lehren durch die politische Macht des Staates zu stützen und zu „erhärten" suchten. Beiden Gegnern hielt Locke das blanke Spiegelschild der „Vernunft" entgegen.

Es fragt sich also zunächst, was Locke von der Vernunft sagt.

Es ist hier an seine Ideenlehre anzuknüpfen. „Der Vernunft entsprechend sind solche Sätze, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Feststellung derjenigen Ideen entdecken können, die wir aus der Sensation und Reflexion haben und welche wir durch natürliche Deduction wahr oder wahrscheinlich finden".

Dann unterscheidet Locke die vernünftigen Erkenntnisse von denjenigen, die über und von denjenigen, die gegen die Vernunft gehen. „Ueber die Vernunft sind solche Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit wir nicht durch die Vernunft

von jenen Prinzipien der Sensation oder Reflexion ableiten können. Gegen die Vernunft sind solche Sätze, die unvereinbar mit solchen klaren und deutlichen Ideen sind. So ist das Dasein Gottes der Vernunft entsprechend, die Auferstehung der Todten über die Vernunft, das Dasein mehrerer Götter gegen die Vernunft".*)

Dem gegenüber wird der „Glaube" folgendermaßen bestimmt: „Glauben ist die Zustimmung zu einem Satze, die nicht aus Deductionen der Vernunft, sondern aus der Autorität (credit) Desjenigen, der den Satz ausspricht, abgeleitet ist, als von Gott kommend auf irgend einem außerordentlichen Wege der Mittheilung. Diesen Weg den Menschen Wahrheiten zu enthüllen, nennen wir Offenbarung".**) Der eigentliche Gegenstand des Glaubens sind deßhalb Dinge, die über die Vernunft hinausgehen, z. B. die Auferstehung der Todten, die Auflehnung eines Theils der Engel gegen Gott. Aber deßwegen soll der Glauben nicht, wie sehr oft geschieht, der Vernunft entgegengesetzt werden; vielmehr ist er eigentlich gar nichts Anderes, als eine Zustimmung, welche auf der höchsten Vernunft gegründet ist, oder, wie es an einer andern Stelle heißt: eine feste Zustimmung des Geistes, welche, wenn richtig gebraucht, wie es unsere Pflicht ist, überall nur auf guten Grund hin gegeben werden soll und welche also der Vernunft nicht entgegengesetzt werden kann.***)

Damit übereinstimmend behauptete Locke dann fernerhin, auch ein von Gott inspirirter Mann vermöge nie durch irgend eine Offenbarung andern Menschen irgendwelche „einfache Ideen" mitzutheilen, die sie nicht schon vorher gehabt hätten, sei

*) Ess. 4, 17, 23.

**) Ess. 4, 18, 2.

***) Ess. 4, 18, 7. 4, 16, 14. 4, 17, 24.

es durch Sensation oder Reflexion. Denn diese neuen einfachen Ideen, die er selbst von Gott erhalten hätte, könnte er weder durch Worte, noch durch andere Zeichen Andern mittheilen. Worte aber sowol als auch andere Zeichen seien nicht fähig, irgend welche gänzlich neue Ideen einzuführen.

Was also, fährt Locke fort, unsere einfachen Ideen betrifft, die alle unsere Erkenntniß begründen, so müssen wir uns ganz auf unsere Vernunft verlassen, d. h. auf unsere natürlichen Fähigkeiten und können wir dieselben auf keine Weise durch „traditionelle Offenbarung“ empfangen. Unter letzterer versteht Locke „im Unterschiede von der ursprünglichen Offenbarung, d. i. von den ursprünglich und unmittelbar von Gott auf unsern Geist gemachten Eindrücken, denen wir keine Grenzen setzen können, — diejenigen Eindrücke, welche auf Andere vermittelst Worten und auf den gewöhnlichen Wegen der Mittheilung unserer Begriffe übertragen werden“.*)

Wie echt rationalistisch-äußerlich Locke übrigens den Begriff der Offenbarung auffaßt, beweist folgende Hypothese, die er allen Ernstes aufstellt: „Ich behauptete, sagt er, daß dieselben Wahrheiten vermittelst Offenbarung entdeckt und mitgetheilt werden können, die uns vermittelst der Vernunft und derjenigen Ideen entdeckbar sind, die wir von Natur haben können. So könnte Gott z. B. durch Offenbarung die Wahrheit irgend eines Satzes im Euklid enthüllen, so gut als die Menschen durch den natürlichen Gebrauch ihrer Fähigkeiten zur selben Entdeckung gelangen. In solchen Dingen ist aber der Nutzen der Offenbarung nur gering, da uns Gott mit sicherern Mitteln ausgerüstet hat, zu derselben Erkenntniß zu gelangen“. „Aber auch wo Gott selbst uns Etwas unmittelbar offenbart, kann doch unsere Gewißheit nicht größer sein, als unsere Erkenntniß, daß es wirk-

*) Ess. 4, 18, 3.

lich eine Offenbarung von Gott sei! Hingegen vermag unter diesem Titel nichts unsere volle Erkenntniß zu erschüttern, wenn es in einem directen Widerspruch mit der klaren Evidenz unseres Verstandes steht. Denn da keine Evidenz unserer Geistesvermögen, durch die wir eine solche Offenbarung empfangen, die Gewißheit unserer intuitiven Erkenntniß übersteigen kann, so können wir auch nie Etwas als eine Wahrheit annehmen, was direct unserer klaren und deutlichen Erkenntniß widerspricht". „Also kann auch kein Satz für göttliche Offenbarung hingenommen werden, wenn er unserer klaren intuitiven Erkenntniß widerspricht. Es würde dieß die Prinzipien und Fundamente aller Erkenntniß, Evidenz und Zustimmung umstürzen, und es gäbe keinen Unterschied mehr zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Glaubwürdigkeit und Unglaublichkeit". „Denn wenn auch der Glaube sich auf das Zeugniß Gottes, der nicht trügen kann, stützt, so können wir doch keine Sicherheit davon haben, daß es eine göttliche Offenbarung sei, d. h. keine Sicherheit, welche größer wäre, als unsere eigene Erkenntniß. Denn die ganze Kraft der Gewißheit hängt von unserer Erkenntniß ab, daß Gott es geoffenbart habe, und diese Erkenntniß würde hier, wo der als geoffenbart angenommene Satz unserer Vernunft widerspricht, stets die Einwendung gegen sich haben: daß wir nicht begreifen können, wie Dasjenige von Gott kommen solle, was, wenn wir es für wahr hielten, alle Prinzipien unserer Erkenntniß, die er uns gegeben, über den Haufen werfen müßte".

Kann nun keine unmittelbare Offenbarung gegenüber der klaren Evidenz der Vernunft zugegeben werden, so ist dieß noch weniger der Fall bei der „traditionellen Offenbarung". Nun gibt es aber Dinge, von denen wir sehr unvollkommene oder gar keine Begriffe, und andere, von deren Existenz wir durch den natürlichen Gebrauch unserer Sinne überhaupt gar keine Erkenntniß haben können. Diese Dinge nun, wenn sie ge-

offenbart werden, sind der eigentliche Gegenstand des Glaubens, indem sie wirklich über der Vernunft stehen, ohne deßwegen derselben zu widerstreiten. Eben darum sollte überall eine Offenbarung über Dinge, wo die Vernunft entweder gar nicht oder nur nach Wahrscheinlichkeit zu entscheiden vermag, beachtet werden.

Werden diese Grenzen zwischen Glauben und Vernunft nicht deutlich auseinander gehalten, so gibt es auch kein Mittel, irgend welche Schwärmereien und Ausschweifungen in religiösen Dingen zu widerlegen. „Wer also glaubt, ohne einen Grund dazu zu haben, mag in seine eigenen Phantasien verliebt sein, aber er liebt nicht die Wahrheit, wie er sollte, noch gehorcht er seinem Schöpfer, der da will, daß er jene Fähigkeiten des Unterscheidens gebrauche, die er ihm geschenkt, um ihn vor Mißgriffen und Irrthümern zu bewahren“.*)

Aber wie steht es nun nach alle dem mit dem Wunderglauben? Sind seine Gegenstände überall über der Vernunft, was ihn nach Obigem rechtfertigen würde? Locke gibt für denselben noch einen neuen Grund an: im Gegensatz zu dem sonst allgemeinen Gesetz, daß die gemeine Erfahrung und der gewöhnliche Lauf der Dinge mit Recht einen großen Einfluß auf die Zustimmung ausübe, „gibt es einen Fall, wo die Seltsamkeit der Thatsache die Zustimmung zu derselben auf Grund eines gültigen Zeugnisses nicht schwächt. Wo nämlich solche übernatürliche Begebnisse mit den Zwecken Desjenigen übereinstimmen, der die Macht hat, den Lauf der Natur zu ändern, da mögen dieselben um so geeigneter sein, Glauben zu erwecken, je mehr sie über die gewöhnliche Beobachtung hinausgehen oder ihr entgegengesetzt sind. Dieß ist der besondere Fall bei den Wundern, welche, wohl bezeugt, nicht nur selbst Glauben fin-

---

*) Ess. 4, 18, 3—7. 9. 11. 4, 17. 24.

den, sondern auch andern Wahrheiten, die solcher Bestätigung bedürfen, Glauben verschaffen".*) Locke macht also hier die Entscheidung über die Glaubwürdigkeit der Wunder in letzter Instanz von dem Bedürfniß der Erklärung anderer Thatsachen, z. B. der Gründung der Kirche, oder von der Nothwendigkeit der Erreichung anderer Zwecke, die sonst nicht erreicht werden könnten, abhängig — eines der seltenen Beispiele teleologischer Auffassung bei unseren Philosophen.

Allein gleich darauf nimmt Locke's Darstellung eine Wendung, die jenen erstern Grund wieder zurücknimmt und denselben durch eine Erwägung ersetzt, die unserer Zeit kaum behagen möchte: „Weil das Zeugniß von einem Solchen stammt, der weder betrügen, noch betrogen werden kann, nämlich von Gott selbst". Dieß Zeugniß heißt „Offenbarung", und unsere Zustimmung zu demselben der „Glaube", der unsern Geist absolut bestimmt und jegliches Schwanken ausschließt, — nur müssen wir, wie gesagt, sicher sein, daß es wirklich eine göttliche Offenbarung ist und daß wir sie richtig verstehen, sonst setzen wir uns auch hier all den Ausschreitungen der Schwärmerei und des Irrthums falscher Prinzipien aus".**)

Mit diesen Ansichten über das Verhältniß des Glaubens zur Vernunft unternahm es Locke, die Vernunftmäßigkeit des Christenthums in einer eigenen Schrift zu erweisen, der er bald noch zwei Rechtfertigungen folgen ließ. Er nimmt hier den umgekehrten Weg, den seine schulgelehrten theologischen Zeitgenossen zu gehen pflegten. Statt nämlich die Autorität der christlichen Religion erst aus den Wundern zu beweisen und von hier aus den Inhalt der orthodoxen Glaubenslehre abzuleiten, be-

---

*) Disc. of miracl. passim. Reas. of Christ. p. 18.

**) Ess. 4, 16, 13. 14. Vergl. Discourse of miracles p. 261 sqq. Reasonableness of Christ. p. 156.

trachtet er, da jene Beweisführung einerseits unnöthig, andererseits durch die historische Kritik gefährdet sei, das Wesen und die Wirkungen der Lehre, als einer göttlichen Offenbarung. Er betont dabei überall nach Art des ältern Rationalismus die Lehre gegenüber den historischen Thatsachen, sowol in Bezug auf die Berichte über Christi Leben, als über dasjenige der Apostel. Das Historische am Christenthum kommt ihm in vielen Punkten als zu wenig haltbar vor, es hat für ihn mehr die Bedeutung des Mythus, welcher schwer zu erweisen und auf welchen daher, wenn es sich um den Beweis der Göttlichkeit dieser Religion handle, nicht zu großes Gewicht gelegt werden dürfe. Ebenso unterscheidet er sowol zwischen den Berichten der Evangelisten und den apostolischen Briefen, als auch bei den letztern zwischen dem historischen Gewande, in welchem ihre Lehren erscheinen, und dem ewigen, auch für die verschiedensten Zeitalter gültigen Kern derselben. Namentlich von den sogenannten katholischen Briefen sagt er, daß sie offenbar den Bildungszustand, die Eigenthümlichkeiten und daherigen besondern Bedürfnisse jener Zeit, in welcher sie geschrieben worden, berücksichtigen. Denn wenn auch jene heiligen, von Gott selbst inspirirten Schriftsteller nichts als Wahrheit schrieben, so dürfe doch nicht jeder einzelne Ausspruch derselben betrachtet werden als ein zur Erlösung unbedingt nothwendiger Fundamentalsatz, so daß ohne ausdrücklichen Glauben an denselben Niemand ein wahres Mitglied der Kirche Christi hier auf Erden und ein Bürger seines ewigen Reiches im Himmel sein könnte. Denn wenn alle oder auch nur die meisten in jenen Briefen ausgesprochenen Sätze angenommen und geglaubt werden müßten als Fundamentalartikel des Glaubens, was wäre dann aus jenen Christen geworden, welche, wie im ersten Korintherbriefe zu lesen, „entschlafen" seien? Ueberhaupt erhebt sich Locke auch hier gegen die dogmatischen Grübeleien und fanatischen Zänkereien der

Theologen. Auf solche sublime Haarspaltereien, wie sie damals im Schwange waren, meint er, könne es unmöglich ankommen; noch sei kein Mensch dadurch selig geworden, daß er von denselben in dieser oder in jener Richtung Notiz genommen und ihnen seinen Beifall geschenkt hätte. Wenn der Theologie auch unzweifelhaft in Bezug auf ihren Gegenstand der Ruhm der höchsten aller Wissenschaften gebühre, so sei ihr derselbe doch gewiß nicht durch ihre Parteizänkereien geworden.*)

Aber was ist denn nach Locke der wahre einfache Kern der christlichen Religion? Unser Philosoph geht hier von der Sündhaftigkeit der Menschennatur und zwar von Adams Sündenfall aus. Durch unsere eigene Kraft und durch unsere Vernunft vermögen wir weder gerecht zu sein, noch zu einer echten Beruhigung über unsere Sündhaftigkeit, die einmal nicht wegzuleugnen ist, zu gelangen. Gott mußte uns also, wenn er uns nicht verzweifeln und zu Grunde gehen lassen wollte, einen Erlöser senden. Dieser ist Christus. Er, selbst ein Wunder, hat uns auch auf wunderbare, übernatürliche Weise den Willen Gottes und dessen Liebe geoffenbart. Dieß ist die echte Offenbarung. Ihm, dem höchsten der Propheten, dem Gesandten Gottes, sind wir daher Glauben und Gehorsam schuldig. Er ist der König des Himmelreiches, das schon hienieden beginnt und dessen Bürger wir werden können und sollen, indem wir seine Gesetze halten, die nicht schwer sind, wenn wir sie nur recht verstehen. Daß uns unser Glaube an Christum „rechtfertigen" kann, ist ein Geheimniß, welches selbst wieder geglaubt werden muß. Ebenso müssen wir auch an die Belohnungen und Strafen, welche Christus uns, als König seines Reiches, im Jenseits verspricht, glauben. Dieser Glaube ist von höchster Wichtigkeit. Denn wir wissen, daß wir hier auf Erden, auch wenn wir

*) Vergl. Conduct of the Underst. §. 22.

uns alle mögliche Mühe geben, gut und vollkommen zu werden, es doch nie zu einem reinen Glücke zu bringen vermögen. Es würde uns also eigentlich ein echter Antrieb zur Tugend und Frömmigkeit fehlen, wenn wir nicht durch Christi Offenbarung eines jenseitigen Lohnes versichert worden wären. So aber nun steht Tugend und Frömmigkeit unerschütterlich fest und kann auch den stärksten Versuchungen widerstehen. Jene Aussicht macht dieselben zu einem höchst positiven Gute, das auch der höchsten Anstrengungen würdig ist. Dazu kommt dann noch die uns von Christus verbürgte Hülfe des heiligen Geistes. Wenn wir thun, was wir können, so will er uns seinen Geist geben, der uns das thun hilft, was wir sollen.*)

2. Verträglichkeit und Toleranz.

Eine andere große Angelegenheit für unsern Philosophen war die Toleranz. Dem freisinnigen Forscher, dem Empiriker und scharfen Beobachter menschlicher Dinge und Zustände konnte es nicht entgehen, daß es noch ein weiter Weg sei von der überzeugenden Darstellung einer Lehre, für die ein Einzelner persönlich einsteht, bis zur Ueberzeugung aller übrigen Menschen von der Wahrheit des Dargestellten und Behaupteten. Der Empiriker sah, daß die sogenannten „Ueberzeugungen" der Menschen in allen möglichen Dingen, und namentlich auch in den religiösen und kirchlichen, sehr verschieden lauten, ja daß ein und derselbe Mensch theils seine Ansichten wechselt, theils für Das, was er früher einst zu begründen wußte, in einem spätern Momente keine Gründe und Belege aufzuführen weiß.

Schon abgesehen daher von den religiösen Dingen empfiehlt Locke auf's Eindringlichste gegenseitige Verträg-

*) Reas. of Christ. p. 4 sqq. 17. 102 sq. 110 sq. 129. 135 sqq. 157. A Second Vind. p. 352.

lichkeit und Duldung, wenn es sich um Verschiedenheit der Ansichten handle. Er tritt hier, wo es sich sonst um wissenschaftliche Herrschsucht und Rechthaberei handelt, mit seiner lieber zum Skepticismus als zum Autoritätsglauben neigenden Milde auf, welche sich dagegen in seinen „Briefen für Toleranz" zur hinreißenden raisonnirenden Beredtsamkeit und zum verzehrenden Eifer gegen die damals florirende Despotie eines zur Geistlosigkeit herabgesunkenen Kirchenglaubens und Kirchenregimentes steigert.

In Beziehung auf die Verträglichkeit und Duldsamkeit auch in den gewöhnlichen Meinungen und Ansichten sagt Locke unter Anderm in seinem „Versuch" (4, 16, 4): „Da die große Mehrzahl der Menschen unvermeidlich auseinandergehende Ansichten hat, ohne sichere und unzweideutige Beweise für deren Wahrheit leisten zu können, da es ferner gar zu sehr nach Unwissenheit, Gleichgültigkeit für die Wahrheit oder Leichtsinn aussehen würde, wenn man ohne weiteres seine eigene Ansicht aufgäbe auf Einwendungen hin, deren Begründung man nicht einsieht, und deren Widerlegung man doch nicht sofort zur Hand hat, — so ziemte es sich wol am besten, wenn man unter einander Frieden hätte und die gemeinsamen Pflichten der Humanität und der Freundschaft trotz aller Verschiedenheit der Meinungen walten ließe. Ist Derjenige, den Ihr für Euere Anschauung gewinnen möchtet, ein Mann der prüft, bevor er zustimmt, so müßt Ihr ihm Zeit und Muße gewähren, seine und Eure Gründe abzuwägen. Findet derselbe aber Eure Gründe nicht schwerwiegend genug, um wegen derselben sich die Mühe zu nehmen, seine eigene, nun einmal gefaßte Meinung wieder bis auf den Grund zu prüfen, so bedenkt, daß er nur Das thut, was Ihr selbst in solchem Falle thätet. Ist es aber Einer, der seine Meinungen auf Treu und Glauben anzunehmen pflegt, wie können wir dann hoffen, daß er auf Ansichten verzichten

werde, welche Zeit und Gewohnheit so in seiner Seele befestigt haben, daß er sie für selbstverständlich und unzweifelhaft oder gar für Eindrücke Gottes oder gottgesandter Männer hält? Wie dürfen wir erwarten, daß so gefestigte Meinungen den Gründen oder der Autorität eines Fremden oder gar eines Gegners geopfert würden? Besonders aber wenn irgend ein Verdacht von Interesse oder Absichtlichkeit waltet, wie dieß nie zu fehlen pflegt, wenn die Leute sich übel behandelt sehen! Vielmehr thäten wir wohl, unsere gegenseitige Unwissenheit zu beklagen und sie durch alle Mittel einer freundlichen und wohlwollenden Belehrung zu beseitigen, statt unsere Mitmenschen als eigensinnig und verdorben zu behandeln, weil sie unsere Ansichten nicht an die Stelle ihrer eigenen zu setzen gewillt sind, wo es sich zeigt, daß wir selbst nicht minder eigensinnig sind, die unsern statt der ihrigen zu behalten. Denn wo ist der Mensch, der die unbestreitbare Evidenz der Wahrheit Alles dessen nachweist, was er für wahr hält, oder der Unwahrheit Alles dessen, was er verdammt? Die Nothwendigkeit, so Vieles auf bloßen Glauben hin und ohne Erkenntniß, ja oft auf sehr leichte Gründe hin annehmen zu müssen in diesem ewig wechselnden Zustande von Handeln und Blindsein sollte uns wenigstens bescheidener machen, besonders Diejenigen, die da unvernünftig genug sind, Andern Dasjenige als Wahrheit aufzudrängen, was sie selbst nicht untersucht und gehörig abgewogen haben. Wer die Lehren, die er bekennt und nach denen er lebt, ernstlich und wahrhaftig untersucht hat, würde freilich gerechtere Ansprüche haben, von Andern zu verlangen, denselben zu folgen. Aber solche Männer sind klein an Zahl und gerade sie finden so wenig Grund, magisterhaft zu sein in ihren Meinungen, daß von ihnen keine Selbstüberhebung und Herrschsucht zu befahren ist — ein Grund mehr, anzunehmen, daß, wären die Menschen selbst besser unterrichtet, sie gegen Andere auch weniger anmaßend sein würden". Die Seitenhiebe

auf die „magisterhaften" Doctoren der Theologie und das Schulgezänke der Philosophen brauchen hier nicht weiter hervorgehoben zu werden.

Verhält es sich so mit den bloßen Meinungen und Ansichten der Menschen, wie viel verkehrter und verderblicher erscheint es, die innersten und vollsten Ueberzeugungen der Seele, die wir „Glauben" nennen, durch äußere Gewalt erzwingen*) zu wollen! Diesen Gedanken führt Locke in seinen „Briefen über Toleranz" aus.

Es handelt sich hier einerseits um das Verhältniß des Staates zur Kirche, andererseits um das Verhältniß der einzelnen Mitglieder der Kirche zu dieser selbst. Dort behauptet Locke, daß der Glaube den Menschen nicht von den Rechtswohlthaten des Staates ausschließe, daß es überhaupt keinen christlichen Staat gebe, und daß der Staat sich nicht einzumischen habe in die theologischen Ansichten der Kirche, ja nicht einmal in deren öffentliches Bekenntniß. Denn der Staat habe irdische, die Kirche aber himmlische Zwecke zu verfolgen.**) Die einzige Ausnahme bilde hier der Fall, wo von einer kirchlichen oder religiösen Gemeinschaft etwas als Prinzip aufgestellt würde, das durch seine unmittelbare praktische Bedeutung den Bestand und die Wohlfahrt des Staates***) bedrohen könnte, z. B. der Grundsatz, daß man dem Ketzer sein Wort nicht zu halten brauche, oder daß excommunicirte Fürsten ihren Thron verwirkt hätten. Ebenso könne der Staat von jedem seiner Mitglieder verlangen, daß es auch Mitglied irgend einer religiösen Gemeinschaft sei; denn Atheismus sei gemeinschädlich. Welcher religiösen Gemeinschaft aber, sei unter der obigen Einschränkung für den Staat

---

*) Lett. for Tolerat. p. 11. 39. 69—115. 297 sqq.

**) Lett. for Tolerat. p. 10. 20. 30. 33 sq.

***) Lett. for Tolerat. p. 40. 45 et passim.

gleichgültig. Nicht einmal Heiden, Juden, Mohamedaner sollen von den bürgerlichen Rechten aus religiösen Gründen ausgeschlossen werden.*) So viel man auch von Toleranz rede, so scheine man doch wenig zu wissen, was darunter zu verstehen sei. Noch viel weniger aber werde dieselbe thatsächlich geübt, weder von den Fürsten gegenüber dem Volke im Allgemeinen, noch von den verschiedenen religiösen Parteien untereinander. Darum thue vor Allem Noth und darum verlange er unbedingte, gerechte und echte Freiheit und gleiche Rechte für Alle in religiösen Dingen.**)

In Bezug auf das Verhältniß der Kirche zu ihren eigenen Mitgliedern geht Locke von denselben Grundansichten aus, die er auch in Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft aufstellt. So wenig nämlich als Jemand als Mitglied eines Staates oder als dessen Unterthan geboren werde, vielmehr Jeder das Recht habe, dessen Gesetze und Einrichtungen zu verwerfen unter der Bedingung, daß er aus dem Staatsverbande austrete, ebenso sei die Kirche ein Verein zur öffentlichen Gottesverehrung, welcher Niemanden zwinge, ihm anzugehören. Denn auch hier sei Niemand als Mitglied einer bestimmten Kirche geboren.***) Das Verhältniß sei aber hier bei der Kirche ein noch viel freieres, als dort beim Staate. Bei diesem habe Jeder, welcher sich anschließe, allein schon hierdurch einen Theil seiner Rechte, die ihm das Naturgesetz verleihe, übertragen und dürfe sie sich nicht selbst wieder nehmen, so lange der Staat für ihn bestehe. Bei der religiösen Gemeinschaft handle es sich aber nicht um äußerliche Rechte, sondern um innerliche Ansichten und Glaubensrichtungen. Dieser Glaube aber sei eine Gewissenssache; hier gebe es

*) Lett. for Tolerat. p. 35. 52. 233 sqq.

**) Lett. for Tolerat. p. 4.

***) Lett. for Tolerat. p. 13.

keinen Zwang, am allerwenigsten könne äußere Gewalt*) angewandt werden, und einer Kirche solle man sich daher auch nur auf freie Ueberzeugung hin anschließen. Erzwungener Glaube**) sei gar kein Glaube und habe keinen Werth vor Gott, der auf das Innere schaue. Die Mittel der Kirche, sich Gehorsam zu verschaffen, können daher auch wiederum nur innerliche sein: Ueberzeugung, Rath, Ermahnung. Der Zweck der christlichen Religion sei ja auch gar nicht äußere Herrschaft über die Gemüther, vielmehr Förderung der Bruderliebe, der Frömmigkeit und Tugend. Wie vertrage sich aber Bruderliebe mit dem Fanatismus der Verfolgung? Thatsache sei es, daß gerade die ärgsten Fanatiker allen möglichen Lastern am meisten verfallen seien. Wer aber gegen Ansichten Anderer unduldsam, gegen seine eigenen Laster hingegen duldsam sei, der trachte jedenfalls nicht nach dem Reiche Gottes.***)

Nach denselben Grundsätzen theilt Locke denn auch sämmtliche Christen in zwei große Klassen ein: Evangelische und Papisten. Die Letztern bestehen aus solchen Bekennern des christlichen Namens, welche sich eine „gewissermaßen untrügliche Aufsicht über die Gewissen Anderer anmaßen"; die Ersteren aus Denjenigen, welche „nur die Wahrheit suchen und sich selbst wie die Andern von derselben einzig und allein durch Gründe und Beweise zu überzeugen streben, welche nachsichtig gegen fremde Fehler und ihrer eigenen Schwachheit eingedenk seien und welche für menschliche Gebrechlichkeit und Unwissenheit wechselseitig Verzeihung gewähren und beanspruchen". †)

*) Lett. for Tolerat. p. 151 sq.

**) Lett. for Tolerat. p. 317. 339 sqq. 390 sqq. 407 sqq.

***) Lett. for Tolerat. p. 5—17 et passim.

†) Fam. Lett. Works Vol. 9, p. 81.

Dreizehntes Kapitel.

Ueber Erziehung.

Ueber die Moral als solche hat Locke nichts Besonderes geschrieben, was nicht bereits in frühern Kapiteln abgehandelt worden wäre. Eine eigentliche Morallehre hätte er zwar, wenn auch nicht von seinem in dem „Versuch über den menschlichen Verstand" aufgestellten, doch von dem Standpunkte der „Vernunft" aus, ebenso gut aufstellen können, als seine Lehren über Recht und Politik oder als seine Betrachtungen über die Vernünftigkeit des Christenthums und über die Toleranz. Er hätte dann aber in anderer Form zu Werke gehen müssen, nämlich in der Form der Definition und Demonstration. Denn diese verlangte er für die Moralwissenschaft in seinem philosophischen Hauptwerke. Gerade diese Form aber widerstrebte Locke's Geist und Neigungen, was wol dazu beigetragen haben mag, daß er die Wissenschaft, auf die er sonst so große Stücke hielt, unbearbeitet ließ. In einem Briefe an Molineux vom 30. März 1696 sagt er,*) er fange an Materialien zu sammeln zu einer Schrift über Moral. „Wenn ich aber bedenke, daß eine solche Schrift

*) Fam. Lett. Works Vol. 8, p. 377.

nicht so leicht verfaßt ist nach dem, was ich selbst bereits in meinem „Versuch über den menschlichen Verstand" über diese Wissenschaft gesagt habe und daß hier mehr als anderswo das horazische nonumque prematur in annum Geltung verdient, so möchte ich fast zweifeln, ob es für Jemanden in meinem Alter klug sei, sich noch daran zu machen. Würde die Welt einer Vorschrift bedürfen, so wäre gewiß keine Arbeit so nothwendig und so verdienstvoll, wie diese. Aber das Evangelium enthält einen so vollkommenen Coder für die Moral, daß die Vernunft wol von dieser Untersuchung dispensirt werden mag, da sie die Pflichten des Menschen leichter in der Offenbarung finden wird, als in ihr selbst".*)

---

*) Locke's gelehrter Dubliner Freund Molineux, so wie auch verschiedene seiner holländischen und englischen Bekanuten hatten ihn öfter gebeten, eine „Abhandlung über Moral" zu schreiben auf Grund der von unserem Philosophen in seinem „Versuch über den Verstand" gegebenen Winke, nämlich durch Demonstration nach mathematischer Methode. Locke antwortet Molineux am 20. September 1692, obschon er nach seiner damaligen Ansicht die Moral für demonstrirbar gehalten, so sei es doch eine andere Frage, ob er im Stande sei, es auch auszuführen. Nicht ein Jeder hätte demonstriren können, was Newton als demonstrirbar nachgewiesen habe. Indessen werde er seine nächste Muße dazu verwenden, jener Bitte nachzukommen, wenn seine in seinem „Versuch über den Verstand" ausgesprochenen Gedanken nicht etwa einen Andern veranlassen, ihm selbst zuvorzukommen. Fam. Letters. Works Vol. 8, p. 291. 294 f. 299. — Auch später noch wurden die Verhandlungen über diesen Gegenstand fortgeführt und Locke bezeugt selbst, daß nun auch noch von Andern in ihn gedrungen werde, eine „Moral" zu schreiben. Am 19. Januar 1694 schreibt er an Molineux wieder, die erste Muße werde er dieser Angelegenheit widmen, und wenn das Resultat den Erwartungen nicht entsprechen werde, so habe er dann wenigstens seinen guten Willen gezeigt (A. a. O. p. 332). Am 2. Juni desselben Jahres beschwört ihn Molineux wieder darum „bei seiner Liebe zur Menschheit", nachdem Locke selbst zugegeben hatte, daß eine solche Arbeit dringend nöthig wäre; denn die Moral liege theoretisch und praktisch gleich sehr darnieder und eine vervollkommnete Theorie würde gewiß auch für das praktische Leben von guten Wirkungen sein (A. a. O. p. 337. Vergl. p. 374).

Hingegen muß hier seiner Schrift „über Erziehung“ (Some thoughts concerning Education) Erwähnung geschehen. Für unsere Zeit freilich hat dieselbe wenig Reiz. Die darin dargelegten Ansichten sind theils meist so sehr in unser Fleisch und Blut übergegangen, daß sie uns fast als Gemeinplätze erscheinen. Anders aber gestaltet sich deren Verhältniß zu Locke's Zeitalter. Daß sie für damals bedeutend war, beweist schon der Umstand, daß deren Veröffentlichung, obschon sie ursprünglich nur für den Vater seines Zöglings beiläufig aufgesetzt worden, von Locke's wissenschaftlichen Freunden dringend verlangt wurde, weil sie die darin niedergelegten Ansichten vortrefflich und von höchster Wichtigkeit fanden.*)

Diese Schrift bezieht sich zwar nur auf die Erziehung der aristokratischen englischen Jugend, und Locke kann darin Räthe ertheilen, welche für größere und gemeinere Kreise nicht ausführbar waren. Der Geist aber, der darin ausgesprochen ist, war es, welcher ihr bald auch für ein weiteres Publikum Werth beilegen mußte.**)

Vor allen Dingen zeigt sich hier Locke als Naturalist und Mann der Erfahrung. Das Kind soll so viel als möglich seine zu erwerbenden Kenntnisse selbst „erfahren“, statt sie nur unverdaut auswendig zu lernen. Locke ist darum für die Erziehung im elterlichen Hause und gegen diejenige in öffent-

---

*) Vergl. übrigens Kap. 5, 3 über die vorlocke'sche Pädagogik.

**) Gleich nach dem Erscheinen der Schrift wurden von den nächsten Bekannten Locke's Versuche mit seiner neuen Erziehungsmethode gemacht. Sein Freund, das Dubliner Parlamentsmitglied Molineux und die Familie Masham, mit welcher er dasselbe Haus bewohnte, erzogen ihre Kinder nach derselben, und bereits am 7. Mai 1695 schreibt Molineux dem Verfasser: „Wäre es nicht fast eine zu große Eitelkeit, so könnte ich Ihnen von den außerordentlichen Erfolgen Ihrer Erziehungsmethode erzählen, welche dieselbe auf meinen Kleinen ausübte (Fam. Letters. Works Vol. 8, p. 358).

lichen Schulen. Diese waren damals in einem so rohen Zustande, daß sein Rath für Diejenigen, welche ihn befolgen konnten, unmittelbar praktisch erscheinen mußte. Locke hatte aber dazu noch positivere Gründe.

Er betont nämlich vor Allem, daß man die Individualität des Zöglings erforschen und dann auf diese seine besonderen Fähigkeiten und Neigungen Erziehung und Unterricht fortbauen müsse. Zu diesem Zwecke empfiehlt er zunächst die Anwendung des Spieles. Denn hier zeige sich die eigenthümliche Natur eines jeden Kindes am unbefangensten und reinsten, und hier an diese natürliche Grundlage des werdenden Charakters müsse dann auch das sittliche Element der Erziehung angeknüpft werden, denn mit übertriebenem Moralisiren und Dogmatisiren werde die sittliche Natur des Kindes gefälscht, statt gesund fortentwickelt. Habe hingegen der Zögling von Anbeginn durch Beispiele sowol, als durch eigene Uebung die Tugend kennen gelernt, dann möge er die moralischen Regeln aus der Bibel und höchstens noch aus Cicero's „Pflichten" sich aneignen. Hingg en solle man die Kinder von Anfang an als vernünftige Menschen behandeln, freilich nach Maßgabe ihres Alters und ihrer Reife und so, daß sie einsehen lernen, man behandle sie nicht nach Willkür und Laune, sondern daß man vielmehr seine guten Gründe habe zu Allem, was man von ihnen verlange.

Als höchsten Zweck der Erziehung stellt Locke „eine gesunde Seele in einem gesunden Leibe" auf. Sehr einläßlich beschäftigt er sich im Anfang seiner Schrift mit der leiblichen Erziehung des Kindes. Seine Regeln über diese letztere können in folgende Sätze zusammengefaßt werden: viel freie Luft, viel Leibesübungen und viel Schlaf; Mäßigkeit, keinen Wein und keine starken Getränke; möglichst wenige oder gar keine Arzneien; nicht zu warme und enge Kleidung; Kopf und Füße kalt und die letztern

oft in's kalte Wasser gesetzt und überhaupt der Nässe preisgegeben zur Abhärtung.*)

Diesen Regeln für das Physische entsprechend stellt Locke als höchste Aufgabe der geistigen Erziehung auf: die Selbstbeherrschung. Der Geist soll tüchtig gemacht werden, zu nichts seine Zustimmung zu geben, was der Würde un Vortrefflichkeit eines vernünftigen Wesens widerstritte. Sowie die Stärke des Leibes darin besteht, daß er schädlichen Einflüssen zu widerstehen vermag, so auch der Geist: der Mensch soll sich befähigen, sich seine eigenen Gelüste zu versagen, seine eigenen Neigungen zu kreuzen und allein den Geboten der Vernunft zu folgen. Eine Hauptsache sei aber, daß man schon in frühster Jugend damit beginne, — was leider gewöhnlich versäumt werde.**)

Indem Locke in Bezug auf das Sittliche vom Naturalismus ausgeht, empfiehlt er in erster Linie Lob und Ehrliebe als Reizmittel zur Tugend. Denn diese werden von der Jugend früher begriffen, als die Tugend selbst, führen aber zu der letztern, weil das allgemeine Urtheil doch im Ganzen nur Dem Lob und Ehre zolle, was zur Tugend führe oder aus ihr entspringe. Jedoch müsse die Erziehung immer als höchstes und letztes Ziel hier im Auge haben, dem Zögling einen echten und rechten Geschmack an der Tugend beizubringen, so daß derselbe endlich seine ganze Kraft, seinen Ruhm und seine Freude in die Tugend setze.***)

Auch die Religion führe zur Tugend und dürfe daher nicht außer Acht gelassen werden. Jedoch müsse man auch hier verständig zu Werke gehen und nicht mit dogmatischen Wunder

*) Educ. §. 30.

**) Educ. §. 31—34.

***) Educ. §. 70.

werken um sich werfen. Es genüge, das Kind schon ganz frühe von dem höchsten Wesen, dem Urheber und Schöpfer aller Dinge zu unterrichten, von welchem wir alles Gute empfangen und der uns väterlich liebe; der Alles sehe und höre, was wir thun, und der jegliches Gut Denjenigen schenke, welche ihn lieben und ihm gehorchen. So müsse dem Kinde Liebe und Furcht Gottes eingeflößt werden. Weiter aber solle man nicht gehen, um dem Kinde nicht Gelegenheit zu geben zu falschen Vorstellungen, die bald entweder zu Aberglauben, zur Geister- und Gespensterfurcht oder — zum Atheismus führen.*)

Sowol für die Erziehung überhaupt, als im Besondern für den Unterricht empfiehlt Locke eine genaue Berücksichtigung nicht nur der Individualität des Kindes im Allgemeinen, sondern auch seiner besondern Stimmungen und seines Aufgelegtseins zu bestimmten Zeiten für bestimmte Beschäftigungen. Möge z. B. ein Kind noch so sehr das Lesen, das Schreiben, die Musik lieben, so werde es doch für dasselbe Zeiten geben, wo es keinen Geschmack an diesen Dingen finde. Wenn aber ein Kind, was allerdings leicht vorkomme, gar zu selten zu gewissen nothwendigen Beschäftigungen sich aufgelegt zeige, so sollte der Erzieher es unmerklich durch angemessene Behandlung zu denselben anzuregen wissen, was für einen Mann, der seinen Zögling einmal recht studirt habe, nicht schwer sein könne. Auf diese Weise würde viel Zeit und viel Ueberdruß erspart werden. Würde man diesen Punkt recht zu Herzen fassen, dann könnte man den Kindern auch gar wohl erlauben, sich bis zur Sättigung und zur Ermüdung den Spielen hinzugeben und doch zum Unterricht noch Zeit genug übrig behalten. Verstände man die Sache recht anzupacken, so wüßte man den Kindern den Unterricht in bestimmten Gegenständen eben so gut zu einer Er-

---

*) Educ. §. 136.

holung zu machen, als ihr Spiel ihnen zum Unterricht diene. Die Mühe sei in beiden Fällen dieselbe. Auch sei es überhaupt nicht die Mühe, welche sie scheuen, vielmehr lieben sie dieselbe. Der Unterschied sei nur der, daß sie im Spiele mit Freiheit handeln und sich freiwillig Mühe machen, während sie beim Lernen zu derselben Mühe gezwungen werden. „Bringt sie dazu, daß sie euch darum bitten, sie Etwas zu lehren, wie sie selbst es ja oft gegenüber ihren Spielkameraden thun, und sie werden ebensoviel Freude daran haben, als wenn es ein wirkliches Spiel wäre". Jedoch darf auch hierin nichts übertrieben und jene andere Sorge nicht außer Acht gelassen werden: das Kind schon frühzeitig an Selbstüberwindung zu gewöhnen.*)

Im Fernern knüpft Locke hieran eine Reihe von treffenden Bemerkungen in Bezug auf Abwechselung der Beschäftigung sowol zwischen Spiel und Arbeit, als zwischen den verschiedenen Arbeiten und Spielen unter einander selbst. Bei dieser Gelegenheit gibt er auch den Rath, den Kindern keine Spielsachen zu kaufen. Dadurch werde zunächst jene allzugroße Mannigfaltigkeit der letztern verhindert, durch welche die Kinder nur einer unruhigen Sucht nach Veränderung und Ueberfluß ausgesetzt werden, so daß sie immer etwas Neues begehren, ohne nur zu wissen, was sie wünschen sollen, und daß sie mit dem, was sie haben, nie zufrieden seien. Hochmuth, Eitelkeit und Begehrlichkeit werde so den Kindern förmlich anerzogen, fast bevor sie nur sprechen können. Vielmehr sollen sich die Kinder ihr Spielzeug selbst machen oder wenigstens es zu machen suchen. Sind sie dann einmal daran, irgend etwas Dergleichen zu erfinden, so soll man sie darin unterstützen; hingegen nichts ihnen darreichen, wenn man sie still und müßig sitzen und warten sieht, ob man ihnen nicht von selbst etwas bringen werde zu

*) Educ. §. 74 ff.

ihrer Unterhaltung. Spielsachen hingegen, die sie nicht selbst verfertigen können, deren Benutzung aber mit Arbeit und Nachdenken nothwendig verbunden ist, soll man den Kindern verschaffen. Ueberhaupt sollten alle Spiele und Zerstreuungen auf gute und nützliche Gewohnheiten abzielen; denn Gewohnheiten knüpfen die Kinder an Alles: entweder gute oder üble.*)

Was den Unterricht betrifft, so eifert Locke ganz im Geiste der neuen Richtung seiner Zeit gegen allen gelehrten Kram mit alten Sprachen und subtiler Grammatik. Es handle sich nicht darum, Gelehrte zu erziehen, sondern praktische, für's Leben tüchtige Menschen. Ganz vernachläßigt könne zwar der Sprachunterricht nicht werden, das verstehe sich von selbst; aber er solle so viel als möglich mit realistischen Kenntnissen, mit Naturstudien, mit Lebenskenntnissen und Lebenserfahrungen verbunden werden.

Erst in der zweiten Abtheilung seiner Schrift behandelt Locke den eigentlichen Unterricht. Er leitet jene mit der Bemerkung ein, man werde sich wundern, daß er jetzt erst auf diesen Gegenstand zu sprechen komme, da man denselben sonst für den wichtigsten, wenn nicht gar für den einzigen zu halten pflege, wenn es sich um Erziehung handle. „Wenn ich sehe", sagt er, „was man sich Alles zu thun macht, um dem Kinde ein Bißchen Latein und Griechisch beizubringen, wie viele Jahre darauf verwendet werden und was für ein zweckloser Lärm damit gemacht wird, so kann ich kaum den Gedanken unterdrücken, daß die Eltern selbst noch nicht aus der Furcht vor des Schulmeisters Ruthe heraus sind, die sie für das einzige Erziehungsinstrument zu halten gelernt haben, — als ob eine oder zwei Sprachen der Bildung einziger Gegenstand wären! Wie wäre es sonst möglich, daß ein Kind die sieben, acht bis zehn besten Jahre seiner

*) Educ. §. 130.

Jugend an jene verhängnißvolle Ruderbank geschmiedet wird, um ein paar Sprachen zu erlernen, welche, dünkt mich, um ein Erkleckliches wohlfeiler an Zeit und Mühe und fast im Spielen anzueignen wären?" Lesen, Schreiben, Rechnen sind allerdings nothwendig, aber deßwegen noch keineswegs die Hauptsache. „Ich denke, ihr würdet den für einen närrischen Menschen halten, der einen tugendhaften oder weisen Mann nicht unendlich höher schätzte, als einen großen Gelehrten. Nicht daß ich das Lernen nicht für ein wichtiges Mittel zu beidem hielte bei einem dazu sich eignenden Geiste. Aber es muß doch erkannt werden, daß wenn letzterer nicht vorhanden ist, das Wissen nur dazu dient, die Menschen noch närrischer und schlechter zu machen. Das Wissen soll also nur die Stelle eines Mittels zu höheren Zwecken und Eigenschaften einnehmen".*)

Vom Latein verlangt Locke, daß es ebenso wie das Französische durch Sprechen und Lesen gelehrt werde. Es müsse allerdings von Jedem gelernt werden, der auf die Bildung eines Gentlemans Anspruch mache. Nicht aber das Griechische. Dieses sei unentbehrlich für einen Gelehrten, keineswegs für Jemanden, der nicht nach diesem Berufe strebe. Die Grammatik will Locke für Solche, die nur auf die allgemeine Bildung Anspruch machen, auf die Muttersprache beschränkt wissen.**)

Die Details der übrigen Unterrichtsgegenstände übergehend, erwähnen wir nur noch die Einseitigkeit, mit der Locke Alles, was die ästhetische Erziehung betrifft, abweist. Das Zeichnen verlangt er nur, insofern es zur schnellen Fixirung der Abrisse von Gebäuden, Maschinen und Kostüms diene, das menschliche Antlitz schließt er ausdrücklich aus. Von Ma-

*) Educ. §. 147.

**) Educ. §. 163. 177 f. 195.

lerei ist nicht die Rede. Auffallend, ja verletzend sind seine Aeußerungen über die Dichtkunst. Er verlangt nicht nur, daß man Denjenigen, der für dieselbe keinen Sinn zeige, nicht unnütz mit Versemachen quäle, sondern räth den Eltern, auch ein wirkliches Talent nicht aufkommen zu lassen. Denn auch im günstigsten Falle verwende ein Poet seine Zeit auf die nutzloseste Weise der Welt, ruinire sein Vermögen und laufe stets Gefahr, in die schlechteste Gesellschaft zu gerathen! Nicht viel besser ergeht es der Musik: unter allen Geschicklichkeiten weist er ihr „die letzte Stelle" an.*)

Je mehr übrigens Locke alle wirklich unnütze Gelehrsamkeit verdammt, desto mehr hält er auf eine tüchtige, für das Leben brauchbare Bildung. Je mehr er sich gegen das bloß Formale erhebt, desto lebhafter dringt er auf materielle und positive Kenntnisse, die zur praktischen Orientirung im Leben dienen mögen. Bevor er den Zögling aus der Vormundschaft des Erziehers entläßt, an den Grenzen zwischen Kindheit und Mündigkeit, verlangt er noch ein ernstes Studium von Cicero's „Pflichten", so wie von Pufendorf's und Hugo Grotius Schriften über Recht nnd Gesellschaft, damit derselbe in den Ursprung und Zweck des geselligen Menschenlebens und die daraus für den Einzelnen entspringenden Pflichten eingeweiht werde — Schriften, die ein wohlgebildeter Mann durch das ganze Leben nicht mehr aus der Hand legen sollte. Dann müsse er sich bekannt machen mit den Gesetzen und Einrichtungen des eigenen Vaterlandes. Denn des Gentlemans höchstes Ziel für dieses Leben soll sein: dem Vaterlande als guter Bürger zu nützen. Dazu eine gründliche Kenntniß der vaterländischen Geschichte, die ihn belehren wird, wie die einzelnen Gesetze und Institutio-

---

*) Educ. §. 161. 174. 197.

nen entstanden und was sie für die Gegenwart für eine Bedeutung haben.*)

Schließlich verlangt Locke, daß der junge Gentleman auch ein oder zwei Handwerke erlerne, theils um der Leibesbewegung und körperlichen Ausbildung, theils um des Nutzens der Sache selbst willen und zur Erwerbung eines richtigern Urtheils über das Leben und die Menschen. Für die Landedelleute empfiehlt er besonders die Gärtnerei und die verschiedenen landwirthschaftlichen Beschäftigungen, für die Städtebewohner die Tischlerei, Dreherei, das Zimmern u. a. m.; er zählt eine ganze Reihe von Handwerken und Kunstfertigkeiten auf, zwischen denen man wählen könne, und erinnert dabei an die großen Alten, die Solches auch nicht verschmäht hätten.**)

Die Sitte des Reisens verwirft Locke durchaus, so weit sie in der Weise bestehe, wie es allgemein Mode sei, nämlich daß man die jungen Leute schon in ihrem 16—21sten Jahre auf den Continent schicke. Denn in diesem Alter seien sie nicht reif genug, um von dem Hauptnutzen, den man dabei im Auge habe, Gebrauch zu machen: sich über die Sitten und Ansichten fremder Menschen und von den Einrichtungen und Gebräuchen fremder Länder zu unterrichten. Um hingegen die fremden Sprachen zu erlernen sei dieß Alter zu spät: das passe besser ins 7—16te Jahr. Müsse durchaus gereist sein, so thue man dieß lieber in spätern Jahren, wo man selbstständig zu beobachten vermöge, wo man das Leben des eigenen Vaterlandes bereits hinlänglich kenne, um mit Denen, die man im Auslande besuche, auch eigene Kenntnisse und Erfahrungen austauschen zu können. Hieraus erwachse dann ein echter Gewinn. Namentlich sei nicht

*) Educ. §. 186.

**) Educ. §. 201. 204. 208 et passim.

einzusehen, wie ein Jüngling an der Seite eines „Gouverneurs" viel profitiren könne, der Alles für ihn thun und denken müsse, so daß der Jüngling selbst nirgends auf seine eigenen Füße zu stehen komme.*)

---

*) Educ. §. 212.

Vierter Abschnitt.

Recht und Politik

vor dem Forum der Vernunft.

Vierzehntes Kapitel.

Der Natur- und der Kriegszustand.

So wie für die Moral das „göttliche Gesetz", für die Religion die „Vernunft", d. h. ebenfalls das „göttliche Gesetz", „das uns in's Herz geschrieben ist", so stellt Locke auch für Recht und Politik das „Vernunft-" oder „philosophische" oder, wie er es hier vorzugsweise nennt, das „Naturgesetz" als höchste Norm auf.*)

Seine Theorie hierüber hat er in seiner Schrift „Ueber die bürgerliche Regierung" (of civil-government) niedergelegt. Diese Schrift hat Locke, wie er in der Vorrede sagt, geschrieben „zur Befestigung des Thrones des Königs Wilhelm, zur Begründung seines Rechtes durch die Zustimmung des Volkes, auf welcher allein alle gesetzmäßige Regierung beruhe und welche derselbe vollständiger und klarer besitze, als irgend ein Fürst der Christenheit", sowie andererseits „zur Rechtfertigung des englischen Volkes, dessen Liebe und dessen Vertheidigung seiner natürlichen Rechte die Nation noch zur rechten Zeit vom Rande des Abgrundes der Sklaverei und des Verderbens errettete".

---

*) Vergl. Kap. 10, 3.

Das Buch besteht aus zwei Abhandlungen (Treatises), von denen die erste sich mit der Widerlegung der absolutistischen Theorie des Sir Robert Filmer, die zweite mit der Aufstellung von Locke's eigenen Prinzipien beschäftigt.

In der ersten Abhandlung zeigt Locke, daß erstens Adam weder durch das natürliche Recht der Vaterschaft, noch durch positive Schenkung Gottes die von Filmer behauptete Autorität über seine Kinder oder Herrschaft über die Welt besaß, zweitens daß, wenn er dieselbe auch besessen hätte, doch seine Erben kein Recht darauf gehabt hätten, drittens daß, wenn Letzteres auch zugegeben würde, doch das Recht der Succession und somit auch der Herrschaft nicht mit Sicherheit hätte begrenzt werden können, da es weder ein Natur-, noch ein positives göttliches Gesetz gebe, das da bestimmte, wer der wahre Erbe in allen möglicherweise eintretenden Fällen wäre, und viertens daß, wenn auch dieß bestimmt worden wäre, doch die Kenntniß der ältesten Linie von Adams Nachkommenschaft längst gänzlich verloren sei, so daß keine der menschlichen Racen besser als die übrigen erweisen könnte, daß sie die älteste und somit im Besitze jenes Erbrechtes sei. Adams Privatherrschaft und väterliche Gerichtsbarkeit könne also auch nicht die Rechtsquelle irgend eines Herrschers der Erde sein.

Aus dem was demnach in der ersten Abhandlung widerlegt wird, geht hinlänglich der geringe wissenschaftliche Werth jener Lehre Filmers hervor, so daß wir auch auf deren Widerlegung durch unsern Philosophen nicht näher einzugehen brauchen, um so weniger als seine eigenen Prinzipien vollständig und zusammenhängend in seiner zweiten Abhandlung sich niedergelegt finden.

Zur Begründung seiner Theorie geht Locke von der Unterscheidung zwischen väterlicher und politischer Gewalt und Herrschaft aus. Unter der letztern versteht er das Recht Gesetze zu

geben mit Androhung von Strafen von der geringsten bis zur Todesstrafe zum Zwecke der Regulirung und des Schutzes des Eigenthums, so wie das Recht die öffentliche Macht zur Vollziehung dieser Gesetze und zur Vertheidigung des gemeinen Wesens gegen fremde Angriffe zu gebrauchen und zwar Alles dieß nur im Sinne des öffentlichen Wohles.*)

Locke begründet nun den Naturzustand, welcher ihm nicht, wie Hobbes, ein „Krieg Aller gegen Alle", vielmehr ein Zustand ist, in welchem bereits das Naturgesetz herrscht oder wenigstens herrschen kann und soll. Der Kriegszustand, dem Locke ein eigenes Kapitel widmet, kann ebensogut im Naturzustand, als in dem der politischen Ordnung eintreten. Dem Naturzustande sowol als dem der bürgerlichen Ordnung liegt das Naturgesetz zu Grunde. Die Verpflichtungen des letztern hören auch im gesellschaftlichen Zustande nicht auf, sondern erscheinen nur in manchen Fällen vereinfacht und mit durch menschliche Gesetze anerkannten Strafen verbunden, damit ihre Befolgung erzwungen werden könne. Die Regeln des Gesetzgebers müssen dem Naturgesetze entsprechen, d. i. dem Willen Gottes, dessen Kundgebung es ist.**)

Im Naturzustande aber sind alle Menschen vollkommen frei — innerhalb der Grenzen des Naturgesetzes, ohne dabei vom Willen eines andern Menschen abzuhängen. Ebenso sind alle Menschen gleich, alle Gewalt und Gerichtsbarkeit ist gegenseitig, indem hier Keiner mehr hat als der Andere. Die concrete Ungleichheit der Menschen gibt Locke ausdrücklich

*) Civ. gov. II, 1.
**) Civ. gov. II, 11, 135.

zu; aber er will hier nur von derjenigen Gleichheit reden, welche die Geschöpfe derselben Gattung und desselben Ranges (als Vernunftwesen) unter einander haben müssen und durch welche sie also alle zu denselben Vorzügen der Natur, zum Gebrauch derselben Fähigkeiten ohne gegenseitige Unterordnung geboren sind.*)

Die Freiheit ist aber auch schon hier im Naturzustande keine Willkür; auch schon hier hat der Mensch nicht die Freiheit, sich selbst oder irgend ein Geschöpf seiner Gattung zu zerstören, es sei denn, daß ein edlerer Zweck als die bloße Erhaltung es erfordere. Dieß ist begründet im Naturgesetz, das den Menschen beherrscht und das einen Jeden ohne Ausnahme verpflichtet.

Das Naturgesetz ist die Vernunft. Diese lehrt alle Menschen, welche sie nur befragen wollen, daß, da alle gleich und unabhängig sind, Keiner den Andern an Leben, Gesundheit, Freiheit oder Besitzthum beschädigen soll. Denn alle Menschen sind Geschöpfe Gottes, Diener Gottes, Eigenthum Gottes und also auch bestimmt, so lange zu leben, als es seinem, und nicht als es dem Willen irgend eines Andern wohlgefällt. So wie Jeder verpflichtet ist, sein eigenes Leben zu bewahren, aus demselben Grunde soll er auch, wenn sein eigener Schutz nicht das Gegentheil erfordert, die übrigen Menschen schützen.**)

So wie das Naturgesetz den Schutz und den Frieden Aller will, so ist auch dessen Vollziehung in die Hände Aller gelegt. Daraus folgt, daß Jeder das Recht hat, dessen Uebertretung zu bestrafen. Denn es liegt in der Natur eines jeden, also auch dieses Gesetzes, daß es erzwungen werden könne. Auch hier also wäre das Naturgesetz unnütz, wenn Niemand da wäre,

*) Civ. gov. II, 2, 4.

**) Civ. gov. II, 2, 6.

der die Macht hätte, dasselbe zu vollziehen. In dieser Rücksicht haben alle Menschen gleiche Rechte, weil hier ein Zustand vollkommener Gleichheit herrscht.

So bekommt nun zwar jeder Mensch Gewalt über den andern; aber dieß ist keine absolute oder willkürliche, welche ihm gestattete, einen Verbrecher, den er in seine Hände bekommen, nach der zufälligen Aufwallung seiner Leidenschaft zu behandlen; sondern hier ist es wieder die Vernunft oder das Naturgesetz, das die heilsamen Schranken zieht. Nur soweit die ruhige Vernunft und das Gewissen es vorschreiben, soll er Wiedervergeltung üben — nach Verhältniß der Uebertretung, d. i. in Beziehung auf Ersatz und Abwehr. Diese letztern sind die einzigen Gründe, warum Jemand einem Andern in gesetzlicher Weise (lawfully) Schaden zufügen, d. i. ihn bestrafen darf. Durch Uebertretung des Naturgesetzes erklärt nämlich der Mensch nach einer andern Weise leben zu wollen, als nach derjenigen der Vernunft und Billigkeit, und zerreißt damit das gemeinsame Band, das alle Menschen vor Unrecht und Gewalt schützen soll. Da dieß aber ein Vergehen gegen die ganze Gattung und den vom Naturgesetz gewollten Frieden und Schutz ist, so darf Jeder, vermöge seines Rechtes die Menschheit im Allgemeinen zu schützen, Gemeinschädliches abwehren oder, wenn nöthig, den Schädiger vernichten. In diesem Falle und auf diesen Grund hin hat also jeder Mensch das Recht den Beleidiger zu strafen und selbst der Vollzieher des Naturgesetzes zu sein. Oder wie könnte man sonst das Recht des Fürsten begründen, einen Fremden, der weder unter den Landesgesetzen lebt, noch sie überhaupt kennt, an Gut oder Leben zu strafen?

Außer dem Verbrechen (crime), das in der Verletzung des Gesetzes und der Abweichung von der Vorschrift der Vernunft besteht, geschieht aber gewöhnlich auch noch der einen oder andern Person Unrecht (injury) oder wird ihr Schaden durch

jene Uebertretung des Gesetzes zugefügt. In diesem Falle hat der Geschädigte außer dem allgemeinen Rechte auf Bestrafung noch das besondere Recht auf Entschädigung gegenüber dem Uebertreter. Und jeder Andere, der es gerecht findet, kann sich mit dem Geschädigten verbinden, um ihn in seinem Rechte zu unterstützen.

Aus diesen beiden unterschiedenen (distinct) Rechten, dem Rechte das Verbrechen behufs der Restriction zu bestrafen und gleichen Uebertretungen zum voraus vorzubeugen — welches Recht des Strafens Jedermann hat — und dem Rechte Schadenersatz zu nehmen, welches nur der geschädigten Partei zusteht, folgt die Befugniß des Magistrats, welchem als solchem das allgemeine Recht des Strafens in die Hände gelegt ist, zuweilen, wenn das öffentliche Wohl die Vollziehung des Gesetzes nicht verlangt, die Bestrafung verbrecherischer Uebertretungen zu unterlassen,*) — während er hingegen andererseits keinem Privatmanne den Schadenersatz verweigern darf. Diesen letztern ist der Geschädigte berechtigt in seinem eigenen Namen zu fordern und er allein kann denselben erlassen. Der Geschädigte ist aber auch befugt, sich die Güter oder den Dienst des Beleidigers anzueignen — nach dem Rechte der Selbsterhaltung, so wie Jeder befugt ist, das Verbrechen zu bestrafen, um dessen Wiederholung vorzubeugen — nach seinem Rechte auf Beschützung aller Menschen und nach seinem Rechte, Alles was vernünftig ist, zu diesem Zwecke zu thun. Und so ist auch im Naturzustande Jedermann befugt, einen Mörder zu tödten sowol zur Abschreckung Anderer als zum Schutze seiner Mitmenschen. Denn ein Mörder hat durch seine That allen Menschen den Krieg erklärt, und mag deßhalb gleich einem reissenden Thiere, vor welchem die Menschen weder sicher sind, noch mit

*) Hiervon wird weiter unten die fürstliche Prärogative abgeleitet.

welchem sie verkehren, vernichtet werden. Hierauf beruht jenes große Gesetz der Natur: wer Blut vergießt, deß Blut soll wieder vergossen werden.

Aus denselben Gründen dürfen die Menschen auch die kleinern Uebertretungen bestrafen, und zwar eine jede in dem Grade, daß sie für den Uebertreter ein schlechter Handel bleibe, daß er Grund habe, seine That zu bereuen und endlich daß dadurch Andere abgeschreckt werden.

Gegen die Lehre, daß „im Naturzustande Jedermann das Recht habe, das Naturgesetz zu vollziehen", wird man nun einwenden, es sei unvernünftig, daß Jemand in eigener Sache Richter sei, Selbstliebe werde ihn zu seinen eigenen und seiner Freunde Gunsten parteiisch machen, andererseits werde Leidenschaft, Bosheit, Rachsucht die Menschen in der Bestrafung Anderer zu weit führen, und eben deßhalb habe Gott die Regierungen eingesetzt, diesen Uebelständen vorzubeugen. Dieß mag nun Alles zugegeben werden; aber — dieser Naturzustand ist jedenfalls nicht schlimmer, als derjenige absoluter Herrschaft.

Als mächtiger Einwurf wird die Frage aufgeworfen: wo es denn Menschen in solchem Naturzustande gebe oder jemals gegeben habe? Darauf lautet die Antwort, daß, da alle Fürsten und Lenker absoluter (independent) Regierungen in der ganzen Welt in einem Zustande der Natur sind, die Welt nie ohne eine große Zahl von Menschen in diesem Zustande sein wird. Denn nicht jeder Vertrag macht dem Naturzustand ein Ende, sondern nur derjenige, nach welchem man mit einander übereinkommt, gegenseitig eine politische Gemeinschaft zu bilden. Und ferner ist zu bedenken, daß alle Menschen von Natur in diesem Zustande sind und darin so lange verbleiben, bis ihre eigene Zustimmung sie zu Gliedern einer politischen Gemeinschaft macht.

Der Kriegszustand ist ein Zustand der Feindschaft und der Zerstörung. Wer durch Wort oder That nicht eine leidenschaftliche, sondern die ruhig gefaßte und überlegte Absicht auf eines Andern Leben kundgibt, der setzt sich diesem gegenüber in den Kriegszustand, und gibt damit sein Leben der Gewalt dieses Andern oder seiner Verbündeten Preis, da es vernünftig und gerecht ist, daß ich Denjenigen vernichte, welcher mich mit Vernichtung bedroht. Denn nach dem Grundgesetze der Natur, daß der Mensch so viel als möglich unverletzt bleibe, soll, wenn nicht Alles bewahrt werden kann, doch wenigstens die Sicherheit des Unschuldigen bewahrt werden.

Aber auch wer einen Andern in seine absolute Gewalt zu bringen sucht, setzt sich dadurch in den Kriegszustand gegen ihn, indem dieß als die erklärte Absicht auf dessen Leben zu betrachten ist. Denn wer mich gegen meine Zustimmung in seine absolute Gewalt zu bringen sucht, von dem darf ich annehmen, daß er mit mir thun will, was ihm beliebt, daß er mich vernichten wird, wenn es seinen Zwecken dienlich scheint; denn Niemand kann mich in seine absolute Gewalt bringen wollen, wenn er mich nicht zu etwas zwingen will, das gegen mein Recht auf Freiheit ist, d. h. wenn er mich nicht zum Sklaven machen will. Frei zu sein von solcher Gewalt ist das einzige Mittel zu meinem Schutz. Im Naturzustande aber ist diese Freiheit ebenso der Grund aller übrigen Güter, wie im Zustande der Gesellschaft.

Dieß begründet das Recht, auch einen Dieb zu tödten, der Einen sonst nicht im Geringsten beschädigt, noch irgend eine Absicht gegen Jemandes Leben anders an den Tag gelegt hat, als durch Gebrauch von Gewalt, um ihn seines Geldes oder sonst eines Dinges zu berauben. Denn wer einmal widerrechtlich Gewalt gegen mich übt, von dem habe ich keinen Grund anzunehmen, daß er mich, wenn er mich einmal in seiner Gewalt hat, nicht auch jedes andern Dinges beraube. Ich darf ihn also

als mit mir im Kriegszustande lebend betrachten und ihn als solchen behandeln, d. h. ihn tödten.

Hier also haben wir den nackten Unterschied zwischen Natur- und Kriegszustand, die Einige mit einander verwechseln. Denn der eigentliche Naturzustand ist der, wo die Menschen in vernünftiger Weise ohne einen gemeinschaftlichen Obern zusammen leben, während im Kriegszustande Gewalt oder die ausgesprochene Absicht von Gewalt gegen die Person eines Andern herrscht, ohne daß man sich auf einen gemeinschaftlichen Obern zur Abhülfe berufen könnte. Der Mangel aber an einer solchen Berufung gibt dem Menschen das Recht des Krieges, auch wenn er in Gesellschaft lebt und ein Mitunterthan ist. Denn Mangel an einem gemeinsamen mit Autorität versehenen Richter versetzt alle Menschen in den Naturzustand; Gewalt aber ohne Recht begründet den Kriegszustand, sei nun ein gemeinsamer Richter da, oder nicht.

Ist die unmittelbare Gewalt vorüber, so hört der Kriegszustand zwischen Solchen, die in Gesellschaft leben, auf und beide Theile sind gleichmäßig der Entscheidung des Gesetzes unterworfen. Im Naturzustande aber fährt der einmal begonnene Kriegszustand fort mit dem Rechte des unschuldigen Theiles, den andern Theil, wenn irgend er kann, zu vernichten zu suchen, bis dieser Frieden anbietet. Ja, wo zwar Berufung auf ein Gesetz und eingesetzte Richter möglich ist, die Abhülfe aber verweigert wird durch ungescheute Verdrehung der Justiz und der Gesetze zur Beschützung der Gewaltthätigkeit oder Ungerechtigkeit gewisser Menschen oder Parteien, auch da — hält es schwer sich etwas Anderes zu denken, als den Kriegszustand.

Eben diesen letztern zu vermeiden ist ein starker Grund, den Naturzustand zu verlassen und sich zur geordneten Gesellschaft zu vereinigen.

Die natürliche Freiheit des Menschen besteht darin, frei zu sein von irgend einer höhern Macht auf Erden und von dem Willen der gesetzgeberischen Autorität eines Menschen, vielmehr nur das Gesetz der Natur zu seiner Regel zu haben. Die Freiheit in Gesellschaft hingegen besteht darin, unter keiner andern gesetzlichen Gewalt zu stehen, als unter der mit eigener Zustimmung im Gemeinwesen eingesetzten. Freiheit besteht also im bürgerlichen Zustande nicht darin, daß Jeder thun kann, was er will, und daß er durch keine Gesetze gebunden ist; sondern darin: eine unabänderliche und gemeinsame Regel zu haben, nach welcher wir leben und die von der gesetzgeberischen Gewalt eingesetzt ist, wobei mir gestattet bleibt, in allen andern Dingen, wo jene Regel nichts vorschreibt, meinem eigenen Willen zu folgen und nicht dem unbeständigen, willkürlichen und unbekannten Willen Anderer unterworfen zu sein.

Sklaverei ist somit nichts Anderes als der zwischen einem gesetzlichen Sieger und einem Gefangenen fortgesetzte Kriegszustand. Denn da der Mensch keine Macht, kein Recht hat auf sein eigenes Leben (weil er es sich nicht selbst gegeben), und er sich also auch nicht durch Vertrag oder Zustimmung einem Andern zum Sklaven hingeben kann, so hört, sobald einmal ein Vertrag zwischen Sieger und Besiegtem und ein Uebereinkommen zur Beschränkung der Gewalt auf der einen und zu beschränktem Gehorsam auf der andern Seite geschlossen ist, der Zustand des Krieges und der Sklaverei auf, so lange der Vertrag dauert.*)

---

*) Civ. gov. II, Ch. 2—4.

Funfzehntes Kapitel.

Das Eigenthum.

Gott hat den Menschen die Erde in's Gemein gegeben. Wie kommt es nun, daß die Menschen dieses gottgegebene Gemeingut im Einzelnen als Eigenthum besitzen und zwar ohne einen ausdrücklichen Vertrag aller Theilhaber? Gott hat den Menschen auch die Vernunft gegeben, auf daß sie dieselbe zu ihrem Besten gebrauchen. Da nun die Erde und Alles was auf derselben, den Menschen zu ihrem Gebrauche gegeben ist, so muß es nothwendig auch ein Mittel geben, diese Dinge in dieser oder jener Weise sich anzueignen, bevor sie ihnen von irgend einem Nutzen sein können. Obgleich die Erde und alle niedrigern Geschöpfe allen Menschen gemeinsam sind, so hat doch jeder Mensch ein Eigenthum in seiner eigenen Person. Auf diese hat Niemand ein Recht, als er selbst. Die Arbeit seines Leibes und das Werk seiner Hände sind im eigentlichen Sinne des Wortes sein eigen. Was irgend er also seinem ursprünglichen, natürlichen Zustande entfremdete, damit hat er seine Arbeit vermischt, also etwas, das ihm eigen gehört, damit verbunden. Dadurch macht er es zu seinem Eigenthum und damit wird das gemeinsame Recht der Andern davon aus-

geschlossen. Denn da diese Arbeit das unbestreitbare Eigenthum des Arbeiters ist, so kann kein anderer Mensch ein Recht auf Dasjenige haben, womit jene einmal unzertrennbar verbunden ist.*)

Das Eigenthum ist also einerseits auf die Arbeit der Person, andererseits auf die „Vernunft" gegründet. Mit dieser letztern ist eigentlich das unmittelbare Bewußtsein gemeint, aber als ein fertiges, gewußtes, also reflectirtes aufgefaßt und behandelt. Man braucht über dasselbe eben nur zu „raisonniren", so findet man seine Wahrheit und seine Consequenzen; begründen kann man es nicht, eben weil es ein fertiges ist. Der thatsächliche Anfang des Eigenthums liegt in der Arbeit; diese wäre aber nicht im Stande, dasselbe zu begründen, wenn der Mensch nicht ein vernünftiges Wesen wäre, das begreift, anschaut, fühlt, daß, wer Etwas erarbeitet hat, nun auch ein „Recht" auf das Erarbeitete hat. Es bedarf also dazu keiner „Vertragstheorie". Gegen die ausdrückliche jedesmalige Zustimmung und Anerkennung des Erarbeiteten als eines persönlichen Eigenthums richtet sich Locke in §. 29.

Der hauptsächlichste Gegenstand des Eigenthums sind nicht die Früchte und Thiere der Erde, sondern der Boden, der jene trägt. Aber hier wie dort wird das Eigenthum auf dieselbe Weise erworben: so viel Einer ausbeutet und so viel er gebrauchen kann, so viel ist auch sein Eigenthum. Gott befahl dem Menschen und das Bedürfniß zwang denselben, zu arbeiten. Das war sein Eigenthum, das nicht von ihm genommen werden konnte, wo irgend er dasselbe fixirt hatte. So ist die Erde sich unterwerfen oder bepflanzen und dieselbe zu eigen besitzen von einander unzertrennlich.

Die Natur hat das Maß des Eigenthums durch die Aus-

*) Civ. gov. II, 5, 25—27.

dehnung der Arbeit und der Bequemlichkeiten des Lebens festgestellt: keines Menschen Arbeit konnte Alles sich aneignen, noch konnte Einer zu seinem Lebensgenuß mehr verzehren, als nur einen kleinen Theil, so daß es auf diesem Wege unmöglich war, das Recht eines Andern zu beeinträchtigen. Im Anfang (d. h. bevor der Mensch, um mehr zu besitzen, als er brauchte, den innerlichen Werth der Dinge veränderte, oder bevor man übereingekommen, daß ein kleines Stück Gold ein großes Stück Fleisch oder dergleichen werth sein solle) — obgleich die Menschen unzweifelhaft das Recht hatten, soviel von den Dingen der Natur sich anzueignen, als sie gebrauchen konnten — im Anfang konnte dieß doch nicht viel sein, noch zum Nachtheile der Anderen ausschlagen, da dieselbe Fülle Denen, die denselben Fleiß darauf verwenden wollten, offen stand. Dabei ist auch nicht außer Acht zu lassen, daß, wer sich durch seine Arbeit Land aneignet, den gemeinsamen Besitz der Menschheit nicht verkleinert, sondern vergrößert.

Ebenso erwarb sich, bevor das Land in Privateigenthum übergegangen, Derjenige, welcher so viele Früchte sammelte, oder so viel Wild erbeutete, als er konnte, Eigenthum an diesen. Ging dieß aber in seinem Besitze ohne gehörig benutzt zu werden zu Grunde, so beleidigte Jener dadurch das gemeinsame Gesetz der Natur und ward strafbar: er that Eingriff in seines Nächsten Theil; denn er hat kein Recht auf jenes über sein Bedürfniß hinaus. Ebenso verhielt es sich mit dem Besitz von Grund und Boden.

Wir brauchen also, um des Menschen gerechte Ansprüche auf bestimmtes Eigenthum zu begründen, keine Privatherrschaft und kein Privateigenthum Adams über die ganze Erde anzunehmen, das alle andere Menschen ausgeschlossen hätte oder von welchem irgend eines Andern Eigenthum erst abzuleiten wäre. Sondern wir nehmen an, daß die Welt, wie sie war, den Men-

schenkindern in's Gemein gegeben ward, und daß die Arbeit den Menschen ihre bestimmten Ansprüche auf bestimmtes Eigenthum gab.

So überwog bald die persönliche Arbeit die Gemeinsamkeit des Grundes und Bodens. Denn in Wahrheit ist es jene, welche den Unterschied des Werthes in jeglichem Dinge hervorbringt. Man vergleiche nur den Werth eines Ackers Landes, der mit Taback oder Zucker, Weizen, Gerste bepflanzt ist, und eines Ackers desselben Landes ohne Bebauung, und man wird erkennen, daß die Arbeit bei Weitem den größten Theil des Werthes ausmacht.

Aus alle dem geht hervor, daß, obschon die Dinge der Natur gemeinsam sind, doch der Mensch, indem er Herr seiner selbst und Eigenthümer seiner Person und seiner Handlungen oder Arbeit ist, in sich selbst die große Begründung des Eigenthums hat, und daß das, was das größte Theil dessen ausmachte, was er zum Unterhalte oder zur Bequemlichkeit des Lebens gebrauchte, nachdem einmal die Erfindungen und Künste die Gemächlichkeiten des Daseins vermehrt hatten, gänzlich sein eigen war und nicht Andern gemeinsam gehörte.

So wie nun das Ueberschreiten der Grenzen des rechtmäßigen (just) Eigenthums nicht in der Größe des Besitzes, sondern darin besteht, daß Etwas davon nutzlos zu Grunde geht, so entstand auch der Gebrauch des Geldes als eines Dinges, das man bewahren, ohne daß es verdirbt, und das man auf Grund gegenseitiger Uebereinstimmung umtauschen kann gegen wirklich brauchbare, aber vergängliche Dinge.*)

---

*) Civ. gov. II, Ch. 5.

Sechzehntes Kapitel.

Väterliche und politische Gewalt.

Alle Menschen sind zwar, wie schon erklärt, von Natur gleich. Damit war aber nicht jede Art von Gleichheit gemeint: Alter und Jugend, Talente und Verdienste, Geburt, Verbindungen, empfangene Wohlthaten bedingen eine Menge von Unterschieden. Aber dieß Alles verträgt sich dennoch mit einer allgemeinen Gleichheit in Bezug auf Recht und Herrschaft (Jurisdiction and dominion), d. i. auf das allen Menschen gleiche Recht auf natürliche Freiheit.

Die Kinder sind nun zwar nicht in diesem Zustande völliger Gleichheit geboren, wol aber zu demselben. Ihre Eltern haben eine Art von Aufsichtsrecht über dieselben während einer gewissen Zeit, so wie sie andererseits verpflichtet sind, sie zu schützen, zu ernähren und zu erziehen, und zwar durch das Naturgesetz. Denn die Kinder sind nicht das Gemächte der Eltern, sondern des Schöpfers und diesem sind die Eltern für jene verantwortlich.

Die Gewalt also, welche die Eltern über ihre Kinder haben, entspringt aus ihrer Pflicht, für dieselben zu sorgen während ihrer Unmündigkeit. Während die Kinder in einem Zustande sind, wo sie den Verstand nicht haben ihren eigenen Wil-

len zu bestimmen, haben sie auch keinen eigenen Willen, dem sie folgen könnten. Wer für sie denkt, muß also auch für sie wollen, d. h. er muß ihrem Willen Vorschriften geben und ihre Handlungen leiten. Sobald aber der Sohn in denjenigen Zustand gelangt, der seinen Vater zu einem freien Manne machte, ist auch er ein freier Mann. Denn der Zweck des Gesetzes ist nicht, die Freiheit zu unterdrücken oder auch nur einzuschränken, sondern sie zu bewahren und zu erweitern. Denn überall, wo kein Gesetz, da ist auch keine Freiheit. Denn Freiheit besteht darin, frei zu sein von Beschränkungen und Gewalt Anderer, was da, wo kein Gesetz ist, unmöglich wäre; nicht also darin, daß Jeder thun kann, was ihn gelüstet.

An dieser Stelle ergeht sich nun Locke in wiederholten, schon in seiner ersten Abhandlung weitläufig ausgeführten Auseinandersetzungen gegen die Theorie, welche die absolute königliche Gewalt aus der väterlichen ableiten und rechtfertigen wollte. Er betont dabei namentlich, daß der Unterschied zwischen dem Rechte des Vaters auf Schutz seiner Kinder während ihrer Unmündigkeit — was vielmehr eine Pflicht sei, als ein Recht! — und dem Rechte auf Ehrerbietung von Seiten der Kinder festgehalten werden müsse. Beides sei jedoch weit entfernt, Gesetze und deren Erzwingung durch Strafen zu begründen, welche Freiheit, Leib und Eigenthum beträfen. Politische und väterliche Gewalt seien durchaus verschieden, auf ganz verschiedene Grundlagen gebaut und zu ganz verschiedenen Zwecken eingesetzt, obschon in den ältesten Zeiten allerdings die Familienväter durch einen unmerklichen Uebergang auch politische Alleinherrscher geworden seien.*)

Gott schuf den Menschen zu einem geselligen Wesen und gab ihm Verstand und Sprache, damit derselbe einerseits seine

*) Civ. gov. II, 6, 54—57. 59—76.

natürlichen Bedürfnisse, andererseits seine geselligen Triebe zu befriedigen vermöge.*) Die erste Gesellschaft bestand zwischen Mann und Weib, dann zwischen Eltern und Kindern, Herr und Dienern. Obgleich aber diese Verhältnisse gemeiniglich in einem, in dem der Familie zusammentreffen, so war dieß doch noch lange keine „politische Gesellschaft".**)

Ursprünglich, „von Natur" haben alle Menschen, wie schon erwähnt, dasselbe Recht auf natürliche Freiheit. Eine „politische oder bürgerliche Gesellschaft" aber entsteht dadurch, daß „jedes Mitglied dieser Gesellschaft auf dieses sein natürliches Recht verzichtet hat zu Handen der Gemeinschaft für alle Fälle, die ihn nicht von der Anrufung des gesetzlichen Schutzes ausschließen".

So gelangt die Gesellschaft zu der Macht, die Strafen festzustellen, deren man die verschiedenen Uebertretungen für würdig hält. In Bezug auf die Uebertretungen der Mitglieder dieser Gesellschaft selbst heißt dann diese Gewalt die gesetzgebende, in Bezug auf die durch Menschen, die nicht zu dieser Gesellschaft gehören, heißt sie die Gewalt über Krieg und Frieden — dieß Alles in Bezug auf den Schutz des Eigenthums (im weitesten Sinn) sämmtlicher Mitglieder dieser Gesellschaft. Obgleich nun aber somit jedes Mitglied sein Recht Beleidigungen gegen das Naturgesetz zu rächen in die Hände der Obrigkeit gegeben, so ist doch dadurch nicht ausgeschlossen, daß der Obrigkeit ein Recht eingeräumt ward, von der Mitglieder eigener Kraft Gebrauch zu machen zur Vollziehung der Urtheile. Denn es sind dieß ja der Mitglieder eigene Urtheile, da sie durch sie selbst oder ihre Vertreter gefällt wurden.

---

*) Vergl. oben Bacon's Selbsterhaltungs- und Selbsterhöhungstrieb.

**) Civ. gov. II, 7, 77.

Hieraus folgt aber auch, daß absolute Monarchie mit bürgerlicher Gesellschaft unverträglich. Denn der Zweck der letztern ist, jenen Mißstand des Naturzustandes zu beseitigen, daß Jemand in eigener Sache Richter ist, dadurch daß man eine allgemein anerkannte Autorität aufstellt, an die jedes Mitglied appelliren kann. Wo es nun aber Personen gibt, für die keine solche Autorität existirt, da sind dieselben auch noch im Naturzustande. So verhält es sich mit jedem absoluten Fürsten gegenüber seinen Unterthanen. Ja es steht hier noch viel schlimmer, als im Naturzustande. Denn in diesem hat der Mensch doch wenigstens noch das Recht, das ihm geschehende Unrecht abzuwehren und zu rächen; dort aber hat er nicht nur keine Appellation, sondern — als ob ihm alle Eigenschaften eines vernünftigen Geschöpfes abgingen — darf er nicht einmal sein Recht vertheidigen.

Allem diesem gegenüber steht vielmehr fest, daß kein Glied einer politischen Gesellschaft oder Gemeinwesens von den Gesetzen desselben ausgeschlossen werden kann.*)

*) Civ. gov. II, 7, 87. 88. 90. 91.

Siebzehntes Kapitel.

Ursprung, Zweck und Organe des Staats.

Von Natur sind also alle Menschen frei, gleich und unabhängig. Der einzige Weg, auf welchem Einer sich seiner natürlichen Freiheit begibt und sich die Bande bürgerlicher Gesellschaft auferlegt, ist, daß er mit Andern übereinkommt, sich zu einem Gemeinwesen zu verbinden Behufs eines bequemen, sichern und friedlichen Lebens im Genusse seines Eigenthums und zum Schutze gegen solche, die nicht zu dieser Gesellschaft gehören. Dieses kann jede beliebige Anzahl Menschen thun, weil sie dadurch die Freiheit der Uebrigen nicht beeinträchtigen. Denn diese bleiben, was sie waren, nämlich im Naturzustande. Ist nun eine Anzahl Menschen so übereingekommen, ein Gemeinwesen oder eine Regierung zu bilden, so sind sie damit von selbst und unmittelbar eingebürgert und bilden eine politische Körperschaft.

In diesem Körper muß die Mehrheit herrschen. Denn da das, was ein Gemeinwesen bildet, nichts Anderes ist, als das Uebereinkommen (consent) der einzelnen Mitglieder, und da das, was ein Körper ist, nothwendigerweise nur nach einer Richtung hin sich bewegen kann, so muß jener sich in derjenigen

Richtung bewegen, in welcher die größere Kraft*) ihn treibt, d. i. das Uebereinkommen oder die Zustimmung (consent) der Mehrheit. So gilt denn auch ein Beschluß oder eine Handlung der Mehrheit als diejenige des Ganzen. Und wer in eine solche Gesellschaft eintritt, unterwirft sich damit auch dem Willen der Mehrheit.

Würde hingegen der Wille der Mehrheit nicht als derjenige des Ganzen angenommen werden und für jedes Mitglied zwingend sein, so könnte nur der Wille oder die Uebereinstimmung Aller einen Act des Ganzen bilden. Dieß erscheint jedoch so viel als unmöglich; man braucht da nur an Krankheit, Verhinderung durch Geschäfte, Verschiedenheit der Ansichten, Widerstreit der Interessen und andere Hindernisse zu erinnern.**)

Der Zweck der Einigung von Menschen zu einem Gemeinwesen und ihres Sichunterwerfens unter eine Regierung ist der Schutz ihres Eigenthums, worunter Leben, Freiheit und Vermögen zu verstehen. Denn in dieser Beziehung mangelt es an Vielem im Naturzustande, nämlich an festen Gesetzen, an einem anerkannten und unparteiischen Richter und endlich an der Macht, einen Beschluß oder Spruch auszuführen.***)

Obschon aber die so zu einem Gemeinwesen zusammengetretenen Menschen ihre Gleichheit, Freiheit und Executivgewalt, die sie im Naturzustande besaßen, zu Handen der Gemeinschaft abtraten, soweit es das Gesammtwohl erheischt, so kann doch,

*) Aber 100 Stimmen, die durch Intelligenz, Willenskraft oder Besitz das Zehnfache wiegen, was 1000 andere, die jener Vorzüge entbehren, heben die „Kraft" dieser Letztern wieder auf — der alte Einwurf gegen die abstracte Kopfzahltheorie.

**) Civ. gov. II, 8, 95—98.

***) Civ. gov. II, 9, 124—126.

da hiermit nur ein besserer Schutz der Freiheit und des Eigenthums bezweckt war, die Gewalt des Gemeinwesens oder dessen Gesetzgebung nie die Grenzen des Gemeinwohls überschreiten. Vielmehr ist dieselbe verpflichtet, eines Jeden Eigenthum zu schützen. Darum ist auch die gesetzgebende Gewalt verpflichtet, durch feste und allgemein bekannte Gesetze zu regieren und nicht durch improvisirte Dekrete.*)

Im Ch. 10 bespricht Locke ganz kurz die Formen des Staates und macht sie sämmtlich davon abhängig, in wessen Hände die gesetzgebende Gewalt gelegt sei. Es steht dem Volke frei, diejenige Staatsform zu wählen und einzuführen, welche es für gut findet (as they think good).

Das Ch. 11 widmet Locke der „Ausdehnung der gesetzgebenden Gewalt". So wie das höchste Naturgesetz der Schutz der Gesellschaft sei, so sei das höchste positive Gesetz eines Gemeinwesens die Einsetzung einer gesetzgebenden Gewalt. Diese Legislative bilde nicht nur die höchste Gewalt, sondern sei auch geheiligt und unantastbar in den Händen, in die sie einmal vom Gemeinwesen gelegt worden.

Mag die Legislative aber eine Form haben, welche sie will, mag sie stets oder nur in Zwischenräumen existiren, so kann sie doch erstens nie absolut willkürlich über Leben und Schicksal des Volkes verfügen. Denn da sie nur die vereinte Gewalt sämmtlicher Mitglieder der Gesellschaft ist, welche dieser gesetzgebenden Person oder Versammlung übertragen wurde, so kann sie auch nicht mehr sein, als was jene Personen im Naturzustande besaßen. Denn Niemand kann einem Andern mehr Gewalt übertragen, als er selbst besitzt, und Niemand hat ein absolut willkürliches Recht weder auf sich selbst, noch auf einen

*) Civ. gov. II, 9, 131.

Andern, sein eigenes oder das Leben oder Eigenthum eines Andern zu zerstören. Die Gewalt der Legislative ist somit zuletzt begrenzt durch das gemeinsame Wohl der Gesellschaft. Die Verpflichtungen des Naturgesetzes hören im gesellschaftlichen Zustande nicht auf, sondern sind nur in manchen Fällen enger zusammengedrängt und haben sich mit durch menschliche Gesetze anerkannten Strafen verbunden, um deren Befolgung zu erzwingen. So steht das Naturgesetz als ewige Regel da für die Gesetzgeber sowol, als für die andern Menschen. Die Regeln des Gesetzgebers müssen also dem Naturgesetz entsprechen, d. i. dem Willen Gottes, dessen Kundgebung dieses ist.

Zweitens darf sich die Legislative nicht durch willkürliche Dekrete eine Herrschergewalt anmaßen, sondern sie ist gehalten, Gerechtigkeit walten zu lassen gemäß den promulgirten bestehenden Gesetzen und durch anerkannte bestallte Richter. Denn dazu eben einigen sich die Menschen zu Gemeinwesen, daß sie durch die vereinte Kraft der ganzen Gesellschaft ihr Eigenthum sichern und vertheidigen, und daß nach festen Regeln ein Jeglicher wisse, was Sein ist. Dazu legen die Menschen die gesetzgebende Gewalt in diejenigen Hände, welche sie dazu für geeignet halten, indem sie ihnen vertrauen, durch bestimmte und anerkannte Gesetze von ihnen regiert zu werden. Denn sonst würde ihr Friede, Ruhe und Eigenthum in derselben Ungewißheit schweben, wie im Naturzustande. Absolute, willkürliche Gewalt oder eine Regierung ohne feststehende Gesetze kann nicht mit den Zwecken der Gesellschaft und Regierung bestehen, für welche die Menschen die Freiheit des Naturzustandes verlassen haben.

Drittens darf die höchste Gewalt von Niemanden einen Theil seines Eigenthums ohne dessen Zustimmung wegnehmen, also Steuern von demselben erheben. Denn der Schutz des Eigenthums war ja gerade der Zweck der Gesellschaft und Re-

gierung. Wenn letztere auch das Recht hat, Gesetze zu geben zur Regulirung des Eigenthums zwischen den Unterthanen, so kann sie doch niemals berechtigt sein, diesen letztern auch nur einen Theil desselben ohne ihre Zustimmung zu nehmen. Auch die absolute Gewalt ist da, wo sie nothwendig, deßwegen noch keine willkürliche, sondern vielmehr begrenzt durch diejenigen Gründe und Zwecke, die in gewissen Fällen es nothwendig erscheinen ließen, daß sie eine absolute werde. So z. B. die Militärdictatur.

Viertens endlich darf die Legislative das Recht der Gesetzgebung nicht andern Händen übergeben. Denn sie ist eine vom Volke delegirte Gewalt.*)

Da die Gesetze, obschon sie auf ein Mal und in einer kurzen Zeit gegeben werden, doch eine beständige und fortdauernde Gewalt haben und einer fortwirkenden Vollziehung und hierauf gerichteten Sorge bedürfen, so ist eine stets fungirende Gewalt nothwendig, welche für die Vollziehung der Gesetze zu sorgen hat. Darum werden gesetzgebende und vollziehende Gewalt oft getrennt.

Obgleich nun die Mitglieder eines Gemeinwesens, wenn man sie in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet, verschiedene Personen sind und als solche durch die Gesetze der Gesellschaft regiert werden, so bilden sie doch in Bezug auf die übrige Menschheit einen einzigen Körper, welcher, wie vorher die einzelnen Glieder desselben, auch jetzt noch sich jener gegenüber im Naturzustande befindet. Deßwegen werden die Streitigkeiten zwischen einzelnen Gliedern der Gesellschaft mit Denen außerhalb dieser letztern von dem Gemeinwesen (public) geführt. In dieser Beziehung ist das Gemeinwesen ein Körper

*) Civ. gov. II, 11, 134—137. 138. 139. 141. 142.

im Naturzustande gegenüber allen übrigen Staaten oder Einzelmenschen, die außerhalb desselben stehen.

Dieß bedingt die Gewalt über Krieg, Frieden und Bündnisse und allen Verkehr mit auswärtigen Personen und Gemeinwesen. Diese Gewalt mag die „föderative" genannt werden, so lange man keinen bessern Namen weiß. Obschon dieselbe nun ihrer Natur nach von der executiven Gewalt verschieden ist, so sind doch beide meistens geeint. Und obschon die erstere von großer Wichtigkeit ist, so kann sie doch viel weniger nach positiven und feststehenden Gesetzen ausgeübt werden, als die executive und muß daher der Klugheit und Weisheit Derjenigen überlassen werden, in deren Hände sie gelegt ist. Ein weiterer Grund, warum diese beiden Gewalten nicht wohl getrennt werden können, ist, daß beide die Macht des ganzen Gemeinwesens zu ihrer Ausübung verlangen, und daß es kaum angeht, diese in verschiedene, einander nicht untergeordnete Hände zu legen. Denn sonst käme die Macht des Ganzen unter verschiedene Befehle, was leicht Unordnung und Verderben herbeiführen könnte.

Da die Legislative nur eine zu bestimmten Zwecken anvertraute Gewalt ist, so bleibt dem Volke eine oberste und höchste Gewalt, dieselbe zu beseitigen oder zu verändern, wenn es glaubt, daß sie dem in sie gesetzten Vertrauen entgegenhandle. Die Geltendmachung dieser Gewalt ist aber nicht als eine Form der Regierung anzusehen, da dieselbe nur Platz greifen kann, wenn die Regierung selbst aufgelöst ist. Vielmehr ist in allen Fällen, wo die Regierung noch besteht, die gesetzgebende Gewalt die höchste im Staate.

In einigen Gemeinwesen, wo die Legislative nicht immerfort besteht, und die Executive einer einzelnen Person anvertraut ist, die auch einen Antheil an der Legislative besitzt, da kann diese einzelne Person in beschränktem Sinn ebenfalls die

„höchste" genannt werden, weil sie nämlich in sich die höchste vollziehende Gewalt besitzt, von der alle untergeordneten Beamten ihre Gewalten oder wenigstens den größern Theil derselben ableiten. Da diese Person keine Legislative über sich hat, weil kein Gesetz ohne ihre Zustimmung erlassen werden kann, und sie kaum je einem Gesetze ihre Zustimmung gäbe, das sie dem andern Theile der Legislative unterwürfe, so ist sie allerdings in dieser Beziehung die höchste Person im Staate. Jedoch ist zu bemerken, daß, obschon ihr Eide der Treue und des Gehorsams geschworen werden, diese nicht ihr als dem höchsten Gesetzgeber, sondern als dem höchsten Vollzieher des Gesetzes, das von ihr gemeinsam mit andern erlassen worden, geleistet werden. Denn Treue (allegiance) ist nichts Anderes als Gehorsam gemäß dem Gesetze. Verletzt daher der Fürst dieses, so hat er kein Recht auf Gehorsam. Er hat keinen Willen, keine Macht, als diejenige, so ihm aus dem Gesetze zufließt. So wie er die Vertretung, den öffentlichen Willen, der im Gesetze ausgesprochen liegt, verletzt und nach seinem Privatwillen handelt, entsetzt (degrades) er sich selbst und ist nur noch eine Privatperson ohne Gewalt, welche kein Recht auf Gehorsam besitzt.

Befindet sich die executive Gewalt anderswo, als in den Händen einer Person die an der Legislative Theil hat, so ist sie offenbar der letztern untergeordnet und verantwortlich und kann nach Belieben verändert und gewechselt (displaced) werden.

Es ist nicht nothwendig, ja nicht einmal zweckmäßig, daß die Legislative stets fort in Thätigkeit (in being) sei, absolut nothwendig aber ist dieß bei der Executive.

Besteht die Legislative aus mehreren Personen, so kann sie sich versammeln und ihre Funktionen ausüben zu denjenigen Zeiten, wann entweder ihre ursprüngliche Verfassung oder ihre eigene Vertagung es verlangt oder, wenn sonst nichts darüber bestimmt ist, wann es ihr beliebt. Denn sie ist die höchste Gewalt.

Besteht die Legislative oder ein Theil derselben aus Abgeordneten, die nur für eine bestimmte Zeit vom Volke gewählt sind, und welche nachher in den Schooß desselben zurückkehren, so muß dieses Wahlrecht ebenfalls durch das Volk ausgeübt werden, und zwar entweder zu bestimmten, festgesetzten Zeiten, sonst aber wann das Volk dazu aufgefordert wird. Im letztern Falle ist das Recht die Legislative zusammen zu rufen in der Regel in die Hände der Executive gelegt und dann erheischt entweder die ursprüngliche Verfassung deren Versammlung zu bestimmten Zeiten, wobei die Executive nur dienend den Auftrag der Verfassung vollzieht, oder es bleibt der Klugheit der Executive überlassen, zu neuen Wahlen aufzurufen, wann Gelegenheit oder Bedürfniß des öffentlichen Wesens es erfordern.

Aber was soll geschehen, wenn die Executive ihre Gewalt dazu gebrauchen will, den Zusammentritt der Legislative zu verhindern, obschon die ursprüngliche Verfassung oder das öffentliche Bedürfniß es erheischen? Offenbar ist dann die Executive in den Kriegszustand gegenüber dem Volke getreten und diesem wird dadurch das Recht, seine Legislative wieder in die Ausübung ihrer Rechte einzusetzen. Unter allen Umständen und in allen Verhältnissen bleibt das einzig wahre Heilmittel gegen unrechtmäßige Gewalt: dieser ebenfalls Gewalt entgegenzusetzen. Denn im Kriegszustande wird der angreifende Theil zum Feinde und er hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er auch als solcher behandelt wird.

Das der Executive zustehende Recht die Legislative zusammenzuberufen und zu entlassen begründet aber für jene keine Ueberordnung über diese, sondern ist nur eine zum Heil des Volkes in sie gelegte Vertrauenssache.

Wenn durch Vermehrung oder Verminderung der Bevölkerungszahl eines Wahlbezirks eine Vermehrung oder Verminderung der diese vertretenden Abgeordneten nothwendig wird,

so wird dieß als ein offenbarer Uebelstand, gegen den es kein Heilmittel gebe, betrachtet. Denn die Legislative ist nicht befugt, ihre eigene Zusammensetzung, d. i. das Grundgesetz des Staates, das direkt vom Volke ausgegangen, abzuändern. Indessen Salus publica suprema lex. Wenn also die Executive, die das Recht hat die Legislative zusammenzurufen, eine der veränderten Bevölkerungszahl entsprechende Abänderung der Abgeordnetenzahl vornimmt, so hat sie damit nicht eine neue Legislative geschaffen, sondern vielmehr die alte nach ihrem ursprünglichen und echten Sinne wieder hergestellt.*)

Wo legislative und executive Gewalt in verschiedenen Händen sind, da erheischt es das Wohl des Volkes, daß gewisse Dinge dem Belieben der Executive anheimgegeben bleiben. Denn es gibt Fälle, wo eine strikte Befolgung des Gesetzes das Gegentheil von dem hervorbringt, was dieses ursprünglich beabsichtigt. So ist es denn billig, daß die höchste Gewalt in manchen Fällen das Recht habe, die Strenge des Gesetzes zu mildern und gewisse Uebertreter desselben der Strafe zu entbinden. Denn da der Zweck des Gemeinwesens der Schutz Aller ist, so kann auch der Schuldige verschont bleiben, wenn dadurch dem Unschuldigen kein Schaden erwächst. Dieses Recht heißt man das Prärogativ. Entsteht nun ein Zweifel (question) von Seiten des Volkes über Etwas, das die Executive als Prärogativ beansprucht, so wird die Tendenz, die einem solchen Anspruch zu Grunde liegt, leicht erkennen lassen, in welchem Sinne jener Zweifel gelöst werden soll.

In den ersten Zeiten der Staaten waren natürlich nicht nur der Gesetze viel weniger, als später bei ausgebildeteren Zuständen, sondern auch die Prärogative waren sowol ausgedehnter als unbestimmter. So kam es, daß ausdrückliche Begrenzungen

---

*) Civ. gov. II, 12, 144. 145. 147. 13, 149—158.

der Prärogative durch das Volk mit der Zeit nothwendig wurden. Deßwegen haben aber auch Diejenigen einen sehr schlechten Begriff vom Staate, die da meinen, das Volk habe einen „Eingriff" gethan in die Prärogative, wenn es irgend einen Theil derselben durch positive Gesetze näher bestimmte. Denn nur Dasjenige sind Eingriffe (incroachments), was das öffentliche Wohl beeinträchtigt. Wer anders spricht, redet so, als ob der Fürst ein besonderes und vom öffentlichen verschiedenes Interesse hätte, und als ob er nicht eben für jenes eingesetzt wäre. „Das Prärogativ ist aber nichts Anderes, als das Vorrecht, öffentliches Wohl zu stiften, ohne an ein bestimmtes Gesetz gebunden zu sein".*)

In einer abschließenden Vergleichung von väterlicher, politischer und despotischer Gewalt bestimmt Locke die erstere dahin, daß sie allerdings eine natürliche Regierung (government) sei, aber sich bei Weitem nicht bis zu den Zwecken und der Gerichtsbarkeit der politischen Gewalt erstrecke. Denn die Gewalt des Vaters reiche nicht an das Eigenthum seines Kindes, das nur in des letztern eigener Hand liege.*) Die politische Gewalt hingegen habe ihren Ursprung rein und allein in einem Vertrag und Uebereinkommen und in dem gegenseitigen Consens Derjenigen, welche ein Gemeinwesen ausmachen. Despotische Gewalt endlich sei eine absolute, willkürliche Gewalt, mit welcher ein Mensch dem andern das Leben rauben könne, sobald es ihm beliebe; eine Gewalt, welche weder die Natur gestiftet, da sie keinen solchen Unterschied zwischen Mensch und Mensch geschaffen habe, noch welche durch irgend welchen Vertrag begründet werden könne, da kein Mensch über sein eigenes Leben eine solche willkürliche Gewalt besitze.

---

*) Civ. gov. II, 14, 159. 161—163. 166.

**) Civ. gov. II, 15, 170.

Vielmehr sei sie nur die Folge eines Verwirkens (forfeiture) des eigenen Lebens Desjenigen, der sich in aggressiver Weise gegen einen Andern in den Kriegszustand versetze. — So besteht denn väterliche Gewalt nur da, wo Unmündigkeit das Kind unfähig macht, sein Eigenthum selbst zu handhaben; politische da, wo die Menschen über ihr Eigenthum frei verfügen, und despotische Gewalt gibt es nur über Solche, die gar kein Eigenthum haben.*)

*) Civ. gov. II, 15, 172. 174.

Achtzehntes Kapitel.

Eroberung. Auflösung des Staats.

Wenn Einer einen Andern angreift, sich ihm gegenüber in den Kriegszustand setzt und dessen Recht verletzt, so wird er nie dazu kommen, ein Recht auf das Eroberte zu besitzen. Das wird ein Jeder zugeben, der nicht etwa behauptet, daß Räuber und Piraten ein Recht der Herrschaft über Diejenigen besitzen, welche sie Macht genug haben zu bewältigen, oder daß Menschen durch Versprechen gebunden seien, welche ihnen ungesetzliche Gewalt abgezwungen hatte. Wer also in einem ungerechten Kriege Eroberungen macht, kann darauf unmöglich irgend einen Anspruch auf die Unterwerfung und den Gehorsam der Besiegten begründen.

Ist aber in einem solchen Kriege der Sieg auf Seite des Rechtes, so ist erstens klar, daß der Sieger durch seine Eroberungen kein Recht erhält auf Diejenigen, welche ihm dieselben machen halfen; zweitens beschränkt sich sein Recht vielmehr auf Diejenigen, welche thatsächlich zu der ungerechten Gewalt gegen ihn mitgeholfen, — und dehnt sich also nicht, wie es gewöhnlich geschieht, auch auf die Unterthanen eines Fürsten aus, der diese gegen ihren Willen, ja ohne dazu von ihnen bevollmäch-

tigt worden zu sein, in den Krieg führt. Drittens ist die Gewalt, die ein Eroberer in einem gerechten Kriege über die Besiegten erhält, durchaus eine despotische: er hat absolute Gewalt über das Leben Derjenigen, welche es, da sie sich gegen ihn in den Kriegszustand setzten, verwirkten. Damit hat er aber kein Recht noch Anspruch auf ihre Besitzthümer. Denn was der Vater verbrochen, sind nicht die Verbrechen seiner Kinder; jener kann also durch seine Verbrechen und Gewaltthaten auch nur sein eigenes Leben verscherzen und zieht nicht auch seine Kinder in die Schuld oder Vernichtung hinein. Die Natur, welche die Erhaltung aller Menschen will, hat ihm seine Besitzthümer für seine Kinder verliehen, um diese vor dem Untergang zu bewahren, und dieselben fahren fort, den Kindern zu gehören. Auch hat der Eroberer kein Recht dieselben wegzunehmen, bloß weil er Denjenigen besiegt hat, der gewaltthätig seinen Untergang anstrebte, — obgleich er vielleicht einiges Recht haben mag auf Ersatz des Schadens, den er durch den Krieg und die Vertheidigung seines guten Rechtes erlitten; aber auch dieses stets mit Vorbehalt der Rechte der unschuldigen Weiber und Kinder. So hat der Besiegte sein Leben verscherzt und der Sieger darf dessen Dienst, so wie auch dessen Besitzthümer zum Schadenersatz sich aneignen, nicht aber die Besitzthümer seines Weibes und seiner Kinder. Denn auch diese haben Anspruch auf dessen Eigenthum.

Allerdings geschieht nun in der Wirklichkeit gewöhnlich das Gegentheil von alle dem. Aber es handelt sich hier darum, was Recht ist. Sagt man, die Besiegten fügen sich durch ihre eigene Zustimmung, so gibt man damit zu, daß letztere nothwendig sei, um dem Sieger ein Recht zur Herrschaft über sie einzuräumen. Es fragt sich aber nur, ob Versprechen, die mit Gewalt und gegen das Recht erpreßt worden, als Zustimmung betrachtet werden können und wie weit solche bindend seien? Nun bin-

den solche aber gar nicht. Denn Alles, was ein Anderer von mir durch Gewalt erhält, darauf behalte ich stets mein Recht, und er ist jeden Augenblick verpflichtet, mir es zurückzugeben. So ist es auch mit einem Versprechen: er soll es mir sofort wieder zurückgeben. Denn das Naturgesetz verpflichtet mich nur durch die Regeln, welche es vorschreibt und kann mich also nicht durch Verletzung seiner Regeln verpflichten.

Aber und wenn alle Mitglieder eines Staates an dem ungerechten Kriege Theil nahmen und dadurch ihr Leben dem Sieger verwirkt haben? Auch dann betrifft dieß nicht die unmündigen Kinder. Denn der Vater hat kein Recht auf Leben und Freiheit seiner Kinder. Also kann er dasselbe auch nicht verlieren. Somit bleiben die Kinder, es mag geschehen was da will, freie Menschen. Der Sieger kann nur durch ihre eigene freie Zustimmung ein Recht auf sie sich erwerben.

Jeder Mensch ist mit einem doppelten Rechte geboren: dem Rechte auf Freiheit seiner eigenen Person und dem Rechte, vor jedem andern Menschen mit seinen Geschwistern das Gut des Vaters zu erben. Durch das erstere ist er von Natur frei von Unterthänigkeit gegen irgend welche Regierung, wenn er auch an einem Orte der unter der Jurisdiction einer solchen stände, geboren wäre. Verwirft er aber das gesetzliche Regiment dieses Landes, so muß er auch auf das Recht, welches ihm durch dessen Gesetze geworden, verzichten, so wie auf die Besitzthümer, die nach diesen Gesetzen auf ihn von seinen Voreltern übergegangen sind. Durch das letztere Recht aber behalten die Bewohner eines Landes, die von widerrechtlich unterjochten Voreltern abstammen und auf deren Eigenthum Anspruch haben, ein Recht auf dieses Eigenthum. Denn der erste Eroberer hatte nie ein Recht auf den Boden jenes Landes.

Usurpation ist die Ausübung einer Gewalt, auf welche ein Anderer das Recht besaß, Tyrannei die Ausübung einer

außerrechtlichen Gewalt, auf welche Niemand ein Recht haben kann. Ueberall wo das Gesetz aufhört, fängt die Tyrannei an, vorausgesetzt daß das Gesetz zu eines Andern Schaden überschritten wird. Denn das Ueberschreiten eines Gesetzes ist ebenso wenig ein Recht bei einem höhern, als bei einem niederern Beamten, nicht mehr bei einem König, als bei einem Constabler. Vielmehr ist es bei dem Erstern um so schlimmer, als man ihm mehr anvertraut hatte. Aber, wird man einwenden, darf man denn den Befehlen der Fürsten widerstreben, so oft Einer behauptet, es geschehe ihm Unrecht? Nein! sondern Gewalt darf nur ungesetzlicher Gewalt entgegengesetzt werden.*) Hiervon das Nähere unten.

In Bezug auf die Auflösung des Staates (government) muß unterschieden werden zwischen der Auflösung der Gesellschaft (society) und derjenigen des Staates. Die Auflösung der erstern geschieht gewöhnlich durch Invasion fremder Gewalt von außen. Wo aber, wie hier, die Gesellschaft aufgelöst ist, da ist es auch der Staat. Außerdem werden aber die Staaten auch von innen aufgelöst, und zwar erstens durch Veränderung der Legislative, zweitens durch Vernachlässigung der Executive (Anarchie) und drittens durch Vertrauensmißbrauch beider höchsten Gewalten.

Was den ersten Punkt betrifft, so sind in der Legislative die Mitglieder des Gemeinwesens geeint zu einem lebendigen Körper; sie ist die Seele, die dem Gemeinwesen Form, Leben und Einheit gibt. Nehmen wir nun an, die Legislative sei in das Zusammenwirken von drei Personen (persons) [Körperschaften] gelegt, einer einzelnen erblichen Person mit der höchsten executiven Gewalt und dem Rechte die Legislative in bestimm-

*) Civ. gov. II, 16, 176. 179. 180. 182. 183. 186. 189. 190. 192. 197. 18, 199. 202. 204.

ten Zeiträumen zusammenzurufen und sie aufzulösen, einer Versammlung erblichen Adels und endlich einer Versammlung von auf Zeit durch das Volk gewählten Abgeordneten. Bei einer solchen Regierungsform ist es klar, daß, wenn jene einzelne Person, d. i. der Fürst seine Willkür an die Stelle der Gesetze setzt, die der Wille der Gesellschaft sind, die Legislative gewechselt (changed) ist. Wenn ferner der Fürst diese an ihrem rechtmäßigen Zusammentritt oder an ihrer freien Thätigkeit verhindert, so ist die Legislative verändert (altered); in Wahrheit wird sie dadurch aufgehoben und der Regierung ein Ende gemacht. Denn nicht im Namen, sondern in der wirklichen Ausübung der Rechte besteht die letztere. Ebenso ist die Legislative verändert, wenn durch willkürliche Gewalt des Fürsten die Wähler beseitigt oder die Wahlart verändert wird ohne Zustimmung und gegen das gemeine Interesse des Volkes. Ein Wechsel der Legislative und eine Auflösung des Staates tritt aber ein, wenn das Volk einer fremden Macht unterworfen wird, sei es nun durch den Fürsten oder durch die Legislative. Bei einer solchen Verfassung ist die Auflösung des Staates dem Fürsten beizumessen und vorzuwerfen (imputed).

Ein anderer Weg, einen Staat aufzulösen, besteht zweitens darin, daß der Fürst seine executive Gewalt so vernachlässigt, daß die bereits bestehenden Gesetze nicht mehr können vollzogen werden. Dieß führt unmittelbar zur Anarchie. Denn dann ist es, als ob überhaupt gar keine Gesetze da wären, und ein Staat ohne Gesetze ist wenigstens bis jetzt noch ein Geheimniß geblieben. In diesem und ähnlichen Fällen, wenn der Staat aufgelöst ist, hat natürlich das Volk die Freiheit, sich selbst zu helfen, indem es eine neue Legislative errichtet. Denn die Gesellschaft kann nie durch den Fehler eines Andern ihr ursprüngliches und angeborenes Recht sich selbst zu schützen verlieren, welches Letztere nur durch eine geordnete Legislative und ent-

sprechende Executive möglich ist. Indessen steht es mit der Menschheit so schlimm nicht, daß sie nicht sich zu helfen wüßte, bevor es zu spät dazu wäre. Denn man darf nicht verlangen, daß das Volk sich erst zum Sklaven machen lasse, um dadurch dann das Recht zu erlangen, für seine Freiheit zu sorgen. Das Volk hat also das Recht, nicht nur sich der Tyrannei zu entledigen, sondern auch derselben vorzubeugen.

Darum gibt es drittens noch einen andern Weg, auf dem die Staaten aufgelöst werden, nämlich wenn die Legislative oder der Fürst entgegen dem in sie gesetzten Vertrauen handeln (act against the Trust). Dieß thut die Legislative, wenn sie in das Eigenthum (Leben, Freiheiten, Besitzthum) der Unterthanen eingreift. Denn um des Schutzes des Eigenthums willen sind ja die Menschen in ein Gemeinwesen zusammengetreten und die Gesetze waren die Mittel zu jenem Zwecke. Wenn also der Gesetzgeber das Eigenthum irgendwie gefährdet, so tritt er hierdurch in den Kriegszustand gegen sein Volk und durch diesen Bruch des Vertrauens verwirkt er die Gewalt, die das Volk ihm übertragen. Dasselbe gilt natürlich in doppeltem Maße von dem Fürsten, weil ihm ein doppeltes Vertrauen, die höchste Executive und ein Theil der Legislative anvertraut ist. Aber noch mehr: der Fürst handelt dem in ihn gesetzten Vertrauen auch entgegen, wenn er seine Macht, seinen Schatz und die Aemter des Gemeinwesens dazu mißbraucht, die Abgeordneten zu bestechen und für seine Zwecke zu gewinnen, oder wenn er die Wähler zu bestimmen sucht, solche Abgeordnete zu wählen, welche er bereits für seine Zwecke gewonnen hat. Denn was ist ein solches Verfahren anders, als dem Staate seine Wurzeln abschneiden und die eigentlichen Quellen der öffentlichen Sicherheit vergiften? Denn da das Volk die Wahl seiner Vertreter sich selbst vorbehalten hat, als Schutzwehr gleichsam für sein Eigenthum, so konnte es dieß doch zu keinem

andern Zwecke thun, als daß dieselben stets frei gewählt würden und, einmal so gewählt, auch frei rathen und thaten könnten, wie das Gemeinwohl es erheische. Dieß können aber Diejenigen nicht, welche ihre Stimme bereits zusagen, bevor sie nur die Debatte gehört haben. Kommt nun zu einem solchen Verfahren des Fürsten noch hinzu, daß er Belohnungen und Strafen öffentlich und sichtbarlich zu solchem Zwecke anwendet und alle Arten von verderblichen Gesetzen in Gebrauch bringt, um Alles was seinen Plänen im Wege steht und zur Zerstörung der Freiheiten des Volkes nicht Hand bieten will, zu beseitigen, — dann ist kein Zweifel mehr, was zu thun sei: wer das in ihn gesetzte Vertrauen so mißbraucht hat, kann unmöglich länger mit demselben betraut bleiben.

Man wendet vielleicht ein, das Volk sei unwissend und eigentlich stets unzufrieden; wenn man daher das Fundament des Staates in die veränderliche Meinung und Launen desselben setze, so gebe man jenen damit dem sichern Verderben Preis und kein Staat werde lange dauern, wenn das Volk, so oft es etwas an der bestehenden Legislative auszusetzen habe, eine neue einsetzen dürfe. Indessen ist hier gerade das Gegentheil die Wahrheit. Das Volk ist nicht so leicht aus dem Geleise des einmal Eingewöhnten herauszubringen. Es ist schwer, es zur Verbesserung auch von anerkannten Uebelständen zu bewegen, wenn es einmal an dieselben gewöhnt ist.

Aber, wird man ferner einwenden, diese „Hypothese" gibt ein Ferment ab zu häufiger R e b e l l i o n. Indessen auch dieß ist unrichtig. Oder sollten e r s t e n s etwa andere „Hypothesen" dieß weniger thun? Denn wenn das Volk einmal elend gemacht ist und sich dem schlechten Treiben einer willkürlichen Gewalt ausgesetzt sieht, so mögen dessen Beherrscher noch so sehr sich für Söhne Jupiters ausrufen oder für geheiligte und göttliche Personen, herabgestiegen oder eingesetzt vom Himmel, erklären

lassen, — gebt dieselben aus, für was ihr wollt, Dasselbe wird geschehen! Wird das Volk im Ganzen mißhandelt, so wird es stets bereit sein, sich bei der nächsten Gelegenheit von der Bürde zu befreien, welche so schwer auf ihm lastet.

Zweitens geschehen solche Revolutionen nicht wegen jeder Kleinigkeit. Ja sogar große Mißgriffe der Herrscher und zahlreiche schlechte Gesetze und alle möglichen Abirrungen menschlicher Gebrechlichkeit werden vom Volke ohne Meuterei und Murren getragen werden. Anders aber ist es, wenn eine lange Reihe von Mißbräuchen, von Rechtsverdrehungen und Staatskünsteleien, welche alle denselben Weg weisen, die Absicht nicht mehr verkennen lassen, und wenn die Bürger endlich sehen müssen, wohin das Alles führt. Dann ist es nicht mehr zu wundern, wenn das Volk sich erhebt und die höchste Gewalt in solche Hände zu legen sucht, in welchen der Endzweck jeden Staates besser gesichert erscheint.

Drittens endlich ist diese Doctrin im Gegentheil die beste Schutzwehr gegen Revolution oder Rebellion. Denn letztere ist eine Auflehnung nicht gegen Personen als solche, sondern gegen eine Autorität, welche nur in der Verfassung und den Gesetzen des Landes gegründet ist. Diejenigen welche — wer es auch sei — mit Gewalt deren Verletzung begehen und rechtfertigen, sind im wahren Sinne des Wortes „Rebellen". Wer nun Gewalt, welche durch das Aufgeben des Naturzustandes und durch Gründung eines Gemeinwesens ausgeschlossen worden, wiedereinzuführen versucht im Widerstreit gegen die Gesetze, Diese sind es, welche rebelliren, d. i. den Kriegszustand einführen. Da nun Diejenigen, welche die Herrschaft besitzen, dazu am meisten versucht sind, so ist der beste Weg, dem Uebel vorzubeugen der, daß man ihnen die Gefahr und Ungerechtigkeit eines solchen Unternehmens klar vor Augen stellt. In beiden Fällen, sowol wenn von oben herab die Le-

gislative gewechselt, als wenn diese von sich aus ihrem Berufe untreu wird, sind die Uebertreter der Rebellion schuldig. Denn in beiden Fällen wird das Volk dem Kriegszustande ausgesetzt.

Sogar der große Advokat des Absolutismus, Barkley, gibt den Widerstand gegen ungesetzliches Vorschreiten des Fürsten zu, freilich mit den zwei Beschränkungen: er müsse „mit Ehrfurcht" geschehen und es dürfe dabei keine Wiedervergeltung oder Bestrafung stattfinden; denn der Geringere könne nicht seinen Obern bestrafen. Indessen ist nicht abzusehen, wie man der Gewalt widerstehen kann, ohne selbst zuzuschlagen, oder gar wie man „mit Ehrfurcht" schlagen kann. Was aber die andere Beschränkung betrifft, daß ein Niederer nicht seinen Obern strafen könne, so ist dieß, allgemein genommen, richtig — eben weil es der Obere ist. Da aber Gewalt mit Gewalt abzutreiben den Kriegszustand voraussetzt, welcher die Parteien einander gleich stellt, so wird dadurch auch das ganze bisherige Verhältniß von Ehrfurcht, Achtung und Unterordnung aufgehoben.

Schließlich frägt sich aber, wer soll Richter sein darüber, ob der Fürst oder die Legislative wirklich die ihnen anvertraute Gewalt mißbrauchen, oder nicht? Antwort: das Volk soll Richter sein. Denn wer anders kann Richter sein, ob sein Bevollmächtigter oder sein Vertreter recht handle und gemäß der ihm anvertrauten Vollmacht, als der Vollmachtgeber selbst, welchem auch nachdem er ihn bevollmächtigte, immerfort das Recht verbleiben muß, jenen zu beseitigen, wenn er seine Vollmacht mißbraucht. Wenn dieß vernünftig ist im Privatleben, wie kann es etwas anderes sein in jenen Fällen höchster Wichtigkeit, wo die Wohlfahrt von Millionen in Betracht kommt und wo das Uebel, wenn man ihm nicht zuvorkommt, noch viel größer wird.

Ferner kann aber mit dieser Frage, wer Richter sein solle, nicht gemeint sein, daß es überhaupt gar keinen Richter gebe.

Denn wo auf Erden keine richterliche Gewalt ist, da ist Gott Richter. Er allein, allerdings, ist Richter über das Recht. Aber jeder Mensch ist Richter für sich selbst, wie in allen andern Fällen, so auch hier in der Frage, ob ein Anderer sich gegen ihn in Kriegszustand gesetzt habe und ob er nun an den höchsten Richter appelliren solle, wie Jephta that. Wenn ein Streit von hoher Wichtigkeit entsteht zwischen dem Fürsten und einem Theile des Volkes über eine Angelegenheit, wo das Gesetz nichts entscheidet, so ist die Gesammtheit (body) des Volkes der rechte Schiedsrichter. Denn das Volk war es, welches ursprünglich den Fürsten mit seinen Vollmachten betraute. Lehnt aber der Fürst diesen Weg des Entscheides ab, dann gibt es keine andere Appellation, als an den Himmel. Denn Gewalt zwischen Personen, welche keinen Obern über sich haben auf Erden, ist ein Kriegszustand, in welchem es nur eine Appellation an den Himmel gibt.

Also: die Gewalt, welche jeder Einzelmensch der Gesellschaft übertrug, als er in diese eintrat, kann niemals wieder auf die Einzelmenschen zurückkehren, so lange die Gesellschaft besteht. Ebenso wenn die Gesellschaft die Legislative in eine Versammlung verlegt hat, in welcher und deren Nachfolgern sie verbleiben soll, und wenn dieser Versammlung zugleich das Recht ihre Nachfolger zu bestimmen übertragen worden, kann die gesetzgebende Gewalt nie wieder auf das Volk zurückkehren. Hat dieses aber der Dauer seiner Legislative Grenzen gesetzt oder haben die Träger dieser letztern durch Mißregierung ihr Amt verwirkt, so kehrt die Gewalt zum Volke zurück und dieses ist berechtigt, kraft seiner Souveränetät zu handeln und das Weitere vorzunehmen.*)

---

*) Civ. gov. II, 19, 211—227. 232—235. 240—242.

Neunzehntes Kapitel.

Die Politik als Kunst.

Neben der Lehre vom Ursprung der bürgerlichen Gesellschaft und von der Ausdehnung und Begrenzung politischer Gewalt erkennt Locke als einen ebenso wichtigen wie verschiedenen Zweig der „Politik“ die Kunst zu regieren an. Ueber diese letztere spricht er sich ähnlich aus wie Bacon: als Wissenschaft könne dieselbe nicht gelehrt werden, sondern man müsse sich dieselbe durch ein einläßliches Studium der Geschichte, besonders der vaterländischen, und durch eigene Erfahrungen aneignen. Locke gibt in einem erst nach seinem Tode veröffentlichten, im Jahre 1703 einem Freunde dictirten Aufsatze*) praktische Rathschläge hierüber. Die vaterländische Geschichte müsse von ihren allerersten Anfängen an studirt und damit sofort die in den verschiedenen Zeitaltern erlassenen Gesetze verglichen werden, um hieraus die Wandlungen des Staates und deren Ursachen zu erkennen. Neben der vaterländischen Geschichte werde

*) Thoughts conc. Reading and Study. Works Vol. 2.

der sich bildende Staatsmann gut thun, die alten Gesetzeskundigen und Juristen zu lesen.*)

Aber auch auf die Menschenkenntniß legt Locke hier großen Werth. Dieselbe müsse zunächst durch eigene Erfahrung, dann aber ebenfalls durch das Studium der Geschichte und endlich derjenigen Schriftsteller erworben werden, welche sich speciell mit diesem Gegenstande beschäftigen. Hierzu empfiehlt er besonders des Aristoteles zweites Buch der „Rhetorik" und La Bruyères „Charactères". Besondere Klugheitsregeln, schreibt er in einem den nämlichen Gegenstand behandelnden Briefe**), seien zwar auch von gewissen Schriftstellern aufgestellt worden, jedoch hätten dieselben ihr Augenmerk so sehr auf die Convenienz gerichtet, daß ihnen zuweilen die Tugend außer Sicht gerathen sei. Auch kommen dieselben häufig den Grenzen des Unsittlichen zu nahe, wenn sie dem sichersten Wege der zum Erfolge führe, nachspüren. Locke meint hier ohne Zweifel La Rochefoucauld.

Außer den gediegenen Kenntnissen, der Tugend und der Klugheit empfiehlt Locke schließlich noch ganz besonders als wichtiges Moment in der Bildung eines Staatsmannes eine gute

---

*) Es werden namentlich aufgeführt: Brakton's Fleta, Henningham's Mirror of Justice, Coke's Second Institutes und der „Modus tenendi Parliamentum", Sedler's Treatise of Right's of the Kingdom und Customs of our Ancestors; endlich die State Tracts, welche seit der Revolution gedruckt worden. Nach Locke's Tode erschien 1705—1707 eine zweite Sammlung der letztern, die sich auf die Revolution von 1688 und auf die Regierung Wilhelms III bezogen. Bekanntlich ist in neuester Zeit diese Sammlung wieder fortgesetzt worden. — Für die Geschichte empfiehlt Locke die Schriften des berühmten Freundes Shakespeare's, Sir Walther Raleigh's und des Dr. Howel.

**) An Mr. King, d. d. 25. Aug. 1703. Works Vol. 9, p. 307.

Lebensart (good breeding). Ohne diese werde man sich kaum je vor Fehltritten in den Gebieten sowol der Tugend als der Klugheit sichern können. Die Schule aber, worin man dieselbe lerne, sei der Umgang mit Leuten, die solche bereits besitzen.*)

---

*) Ebendaselbst.

Fünfter Abschnitt.

Wirkungen und Vergleichungen
der Locke'schen Philosophie.

Zwanzigstes Kapitel.

Fortentwicklung und Wirkungen.

Da es im Prinzip der neuern philosophischen und culturhistorischen Entwickelung liegt, über das bloß naturwüchsige oder unmittelbare Bewußtsein hinauszukommen und nur Dasjenige als unbestrittene Wahrheit und selbstbewußte Praxis gelten zu lassen, was sich auch theoretisch als solche begründen läßt, so konnte das Verhältniß zwischen den Locke'schen Lehren des „Verstandes" und der „Vernunft" in seiner geschichtlichen Entwickelung keine andere Gestaltung annehmen, als daß — im Großen und Ganzen genommen — die „vernünftigen" Lehren in dem Maße durch die „verständigen" modificirt wurden, als diese letztern, sei es durch ihre eigene theoretische Wahrheit und Kraft, sei es durch das in Folge der Zerrüttung des öffentlichen Lebens verdunkelte sittlich-vernünftige Bewußtsein entweder erstarkten, oder aber, durch eine Reaction in der Erkenntniß-Theorie selbst corrigirt und ergänzt, den „vernünftigen" Theorien vom Bewußtsein der Collectiv-Individuen näher rückten.

Betrachten wir beim Empirismus die „Verstandestheorie" als die eigentliche Prima Philosophia und als das jeweilige Resultat der Erkenntniß des Einzelbewußtseins, die „Vernunft-

lehren" hingegen als das Resultat der Erkenntniß vom Bewußtsein der Collectiv-Individuen oder vom nationalen religiös-politischen Bewußtsein, so kann die fortschreitende Erkenntniß dieser beiden Sphären nicht ohne gegenseitige Einwirkung gedacht werden. Die letztere wird aber immer weniger Einfluß auf die erstere, als diese auf jene ausüben, während hingegen der faktische Zustand des öffentlichen Lebens stets von unverkennbarem Einfluß auf beide Theorien bleiben wird.

Denn was den Gesammtentwickelungscharakter einer Zeitperiode bestimmt, sind nicht die einzelnen, wenn auch noch so scharf und bestimmt hervortretenden theoretischen Richtungen, sondern der Zustand des Gesammtbewußtseins, des theoretisch-praktischen, die Gesammtgeistesrichtung einer Zeit. Das heißt: es handelt sich nicht darum, was das isolirte Denken für Theorien vom Einzel- oder Gesammtbewußtsein aufstellt, sondern um das so oder so gestimmte Zusammenklingen aller Bewußtseinsfaktoren einer Zeit, somit wesentlich darum, wie das geistige Gefühlsbegehren durch die Gestaltung des öffentlichen Lebens einer Zeit und einer Nation befriedigt oder nicht befriedigt, wie klein oder wie groß also die Veranlassung ist, seine Befriedigung anderswo und anderswie, d. i. in unharmonischem Vordrängen in einer einseitigen Richtung, sei es nun in derjenigen der Sinnlichkeit, des Verstandes oder des Gefühls zu suchen.

Das, wenn auch stets nur relativ oder einseitig Wahre an der Theorie des Einzelbewußtseins — denn absolut Wahres ist hier nichts, so lange nicht das ganze Bewußtsein vollständig erkannt ist — wird auf die Theorien vom Bewußtsein der Collectiv-Individuen um so siegreicher einwirken, je mehr das letztere durch den Zustand des thatsächlichen nationalen Lebens getrübt und verdunkelt ist, und je mehr jene Theorien selbst von einer entsprechenden unharmonischen Gestaltung des Gesammtlebens getragen sind. Andererseits wird bei einem verhältniß-

mäßig gesunden nationalen Leben das Einseitige an jenen Theorien des Einzelbewußtseins eine ergänzende Reaction in der Theorie selbst hervorbringen. Das Erstere geschah in Frankreich, das Letztere in England in Bezug auf die Locke'sche Verstandes-Theorie.

Verfolgen wir nun die Locke'sche Empirie und Reflexionsphilosophie in ihrem weitern Verlaufe, so sehen wir sie in England — abgesehen von Hume, der mit seinem Skepticismus auf der von Locke betretenen Bahn weiter wandelte — unter dem Einfluß eines gesunden öffentlichen Lebens einerseits eine, wenn auch meist empiristische, doch idealistische und an den vorlocke'schen Idealismus anknüpfende Reaction erleiden, welche gegenüber dem Locke'schen Sensualismus die angeborenen Ideen, oder wenigstens den angeborenen „Sinn" des Wohlwollens, der Liebe, der Billigkeit u. s. f. prinzipiell weiter entwickelt. Andererseits arbeitet sich aus dem von Locke und seinen nächsten Schülern ausgebildeten Prinzip der vernünftigen Selbständigkeit des Menschen besonders gegenüber der geoffenbarten Religion auf Grund seines Gewissens, zunächst die Moral, sodann auch die Religionslehre zu einer selbständigen Stellung heraus.*) Beide Richtungen vereinigen sich dann schließlich zu einem vernünftig religiös-socialen Eklekticismus. Kurz in England war es vornehmlich die „vernünftige" Seite der Locke'schen Philosophie, die sich fortentwickelte, während Locke's „Verstandestheorie", obwol sie gleichsam als Rahmen für die dahin einschlagenden philosophischen Studien noch für lange Zeit maßgebend blieb, von einer idealistisch-empirischen Reaction mehr bekämpft und ergänzt, als entwickelt wurde.

*) Vergl. Vorländer, Gesch. der philos. Moral, Rechts- und Staatslehren der Engl. und Franz.

In Frankreich hingegen, wo die öffentlichen Zustände immer mehr der Zerrüttung und endlich der Revolution entgegengehen, geräth die Locke'sche Philosophie ganz einseitig in eine sensualistische und materialistische Richtung, die zunächst von der Theorie des Einzelbewußtseins, der Locke'schen „Verstandestheorie", ausgeht und dann von da aus auf das Bewußtsein der Collectiv-Individuen zurückschließt. Ueberall wird hier unentwegt nur das vorwiegend Sinnliche am sinnlich-geistigen Wesen des Bewußtseins, sowie an dessen öffentlicher Gestaltung erblickt und die Stimme des zunächst im Verhältniß des Einzelmenschen zum Collectiv-Individuum sich geltend machenden ethischen Bewußtseins übertäubt. Hier herrscht unbedingt der Verstand vor gegenüber dem vernünftigen, vom geistigen Fühlen durchdrungenen Denken, der Egoismus gegenüber der Liebe, dem Wohlwollen u. s. w., die Willkür gegenüber der sittlichen Freiheit.

Dem entspricht der Zustand des öffentlichen Lebens: die Liebe, das — obschon auch bei relativ gesundem öffentlichem Leben meist latitirende und nur negativ sich kundgebende — geistige Band und die Lebenskraft des Collectiv-Individuums, ist aus diesem gewichen, man vermag in demselben nur noch das Sinnliche, den absterbenden, entgeisteten Leib zu erkennen und die Theorien über das Collectivbewußtsein ruhen alle vorwiegend auf dem Grundsatz, daß das innerste Wesen des letztern nicht die Liebe, nicht das Gefühl der Zusammengehörigkeit, sondern der Egoismus, das eigennützige Interesse sei.

Es findet hier also eine Wechselwirkung statt zwischen den öffentlichen Zuständen und der philosophischen Theorie. Dem Staate fehlt die sittliche Lebenskraft und der Sensualismus, vom faulen Nationalleben getragen und gefördert, scheint auch noch den letzten Rest derselben vernichten zu wollen, indem er kein Auge hat für das latitirende Geistige im Menschenleben.

Die ganze Locke'sche Verstandestheorie ist, wie wir gesehen haben, so angelegt, daß in ihr selbst kein Heilmittel liegt gegen ihre einseitige Fortentwickelung in vorwiegend sinnlicher Richtung. Während die Engländer das Heilmittel in einem gesunden öffentlichen Leben und Bewußtsein fanden, boten die Zustände Frankreichs jener ohnehin nach unten neigenden Richtung eine schlüpfrige schiefe Ebene dar, auf welcher sie unaufhaltsam abwärts stürmte, bis sie endlich bei der Gefühl- und Geistlosigkeit, bei der Vergötterung der fünf Sinne anlangte.

Einundzwanzigstes Kapitel.

John Locke und J. J. Rousseau.

Während der Sensualismus aus dem vergifteten Erdreich der öffentlichen Zustände Frankreichs seine Nahrung sog und in dasselbe wiederum seinen giftigen Saamen streute, während es so weit gekommen war, daß man entweder auf das empirische öffentliche Leben unsittliche philosophische Theorien baute, oder aber mit frivolem Spott und ohne den Willen jenes zur Gesundheit zurückzuführen sich demselben theilnahmlos gegenüberstellte, griff der Schweizer J. J. Rousseau in seine eigene Brust und protestirte mit der Macht eines an die idealen Güter der Menschheit Glaubenden gegen die Unsittlichkeit sowol der Theorie, als der Praxis seiner Zeitgenossen.

Wenn wir Rousseau schließlich hier erwähnen, so geschieht es deßwegen, weil er einerseits mit Locke die weithintragende Wirkung auf seine Zeit gemein hat, weil andererseits die Locke-schen Lehren, besonders nach ihrer praktischen Seite hin, durch ihn mehr als durch jeden Andern für lange Zeit in das allgemeine Bewußtsein hineingeworfen wurden, endlich weil Rousseau als der Erste, wenigstens als der Bedeutendste angesehen werden kann, der in Frankreich auf dem Boden der Locke'schen Phi-

losophie für die edlere Seite der menschlichen Natur auftrat und dadurch gewissermaßen Locke's Ehre rettete gegenüber den sensualistischen und materialistischen Theorien, die dieser, wenn auch wider Willen und Wissen, in den Augen Vieler ebenfalls zu verantworten hatte.

Rousseau war nicht Philosoph im deutschen, aber im französischen und englischen Sinne des Wortes. Er baute namentlich kein metaphysisches System auf, ja er hat nicht einmal eine Erkenntnißtheorie gegeben. Aber er war ein großer Denker und besaß ein fein und zart fühlendes Bewußtsein für die äußern und innern Zustände seiner Zeit. Seine Geburt und Erziehung als Bürger einer freien protestantischen Republik, wo die sittliche Strenge und der Ernst des Calvinismus noch nicht aus der Tradition weder des öffentlichen, noch des Privatlebens gewichen war, hatten in ihm den Sinn für Religion und Tugend, für Menschenwürde und öffentliches Leben auf's Schärfste ausgebildet. Alles was wir von Rousseau kennen, seine Schriften sowol als sein Leben, ist eine fortwährende Protestation des sittlich fühlenden und nach klarem Bewußtsein und philosophischer Begründung dieses Gefühlten ringenden Menschen und Bürgers gegen die heillosen öffentlichen Zustände seines zweiten Vaterlandes, Frankreichs.

Ueberall tritt uns in Rousseau das Bewußtsein dessen entgegen, was sein sollte und was er weder in seiner Mitwelt fand, noch in sich selbst zu verwirklichen vermochte, weil diese letztere ihm die unentbehrlichen äußern und innern Haltpunkte versagte, während er selbst andererseits, zwischen Verzweiflung an der Mitwelt und überschwenglichen Hoffnungen auf sie hin und her geworfen, dieselbe nie an der rechten Stelle anzufassen wußte.

Aus seinen Schriften leuchtet überall seine ganze Persönlichkeit hervor: er kann und will weder seinen Haß, noch seine

Liebe verbergen und eine Hauptursache seiner ungeheuren Wirkung auf die Zeitgenossen beruhte eben darauf, daß er, an der Stelle streng geordneter Gedankenreihen und gleichmäßiger Beleuchtung, auf einzelne Punkte seiner Ausführungen ein blendend grelles Licht des Gefühls zu werfen und um diesen Punkt herum Alles in den brennendsten Farben seiner Leidenschaft erglühen zu lassen wußte. Sein Glauben an die bessere Natur der Menschheit und sein Haß gegen deren Verderbniß durch die öffentlichen Zustände waren es, welche ihm die vulkanischen Wirkungen auf seine Mitwelt sicherten. Denn eben jener Glaube war das Fehlende, er schien wenigstens erloschen, während der Haß sich nur in eine ebenso an sich selbst wie an den Andern verzweifelnde, energielose Spottsucht verflüchtigt hatte.

Während bei Locke die Theorie des Einzelbewußtseins und diejenige des Bewußtseins der Collectiv-Individuen unvermittelt neben einander hinlaufen, und während die französischen Sensualisten von dem einseitig sinnlich aufgefaßten Einzelbewußtsein auf das Collectivbewußtsein schließen, und dieses damit nur noch mehr der atomistischen Auflösung Preis geben, — schließt Rousseau, der Republikaner und begeisterte Verehrer der antiken Gemeinwesen, vom Bewußtsein der Collectiv-Individuen auf das Einzelbewußtsein zurück, d. h. er geht nicht von der atomistischen und sensualistischen Verstandestheorie, sondern von der Vernunft aus, er behandelt den Menschen in erster Linie nicht als Einzelwesen, sondern als Glied eines Collectivindividuums, welches mit diesem letztern durch die ethischen Gefühle organisch geeint ist oder geeint sein sollte. Und weil zu seiner Zeit das Bewußtsein der letzteren sich in schreiendster Weise als ein von der ursprünglichen Natur abgewichenes darstellt, so verlangte er vom Einzelmenschen, wie vom Collectiv-Individuum, daß sie zur Natur zurückkehren, d. h er beweist, daß der

gegebene Staat durchaus verderbt sei*) und stellt diesem, zunächst zwar ganz abstract, einen naturgemäßen sittlichen Staat, wie er sein sollte, gegenüber;**) er gibt eine Erziehungslehre,***) in welcher er von dem Grundsatz ausgeht, daß das Einzelbewußtsein vom gegebenen öffentlichen Leben so viel als möglich getrennt bleiben soll, wobei das ursprüngliche Einzelbewußtsein als gut vorausgesetzt und nicht nach der in's öffentliche Leben eingedrungenen sensualistischen Theorie, wenn auch nicht ohne Rückwirkungen derselben zu zeigen, beurtheilt wird, und stellt endlich eine einläßlichere Theorie vom natürlichen sittlichen Staat auf, in welcher das ursprüngliche öffentliche Bewußtsein, entgegen dem empirisch vorhandenen, ebenfalls als gut vorausgesetzt wird.†)

Nach der auf Locke's Verstandestheorie basirenden Lehre des Sensualismus bestand der Kern des Collectiv-Individuums in rein egoistischen Trieben und der Naturzustand der Menschen war ein Krieg Aller gegen Alle. Das ganze öffentliche Leben war nach dieser Lehre auf ein solches Haßleben gegründet und dessen weitere Entwickelungen waren eben nur Entwickelungen dieses Prinzips. Kurz diese Lehre kannte nur das Einzelbewußtsein, soweit es ein isolirtes, in keinem geistigen, ethischen Zusammenhang mit dem Leben des Collectiv-Individuums ist. Diese Lehre mußte Recht zu haben scheinen gegenüber einem öffentlichen Leben, das in Wahrheit nur noch ein Schein- oder Haßleben — ein beginnender Krieg Aller gegen Alle war.

Rousseau dagegen geht vom Bewußtsein des Collectiv-Individuums aus, das, als solches, ein vernünftiges, ethisches

---

*) Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes. 1753.

**) Economie politique. 1755.

***) Emil. 1762.

†) Du contrat social, ou principes du droit politique. 1761.

ist und an dessen Wahrheit er mit derselben Liebe glaubt, wie er dessen Zerrbild in der ihn umgebenden Wirklichkeit haßt. So ist ihm der Naturzustand auch ein anderer, als jenen Philosophen des Locke'schen Sensualismus. An die Stelle des Naturzustandes, der aus lauter isolirten Einzelmenschen besteht, die bei Locke noch vernünftig und von ethischen Gefühlen geleitet, bei seinen französischen sensualistischen Nachfolgern aber nur noch verständig und von egoistischen Trieben allein beherrscht waren, stellt Rousseau den Naturzustand des Collectiv-Individuums. Dieser kann nun nicht ein Krieg Aller gegen Alle sein, sondern ist ihm zunächst nur das Gegentheil des civilisirten Zustandes der Wirklichkeit, der verderbten. Rousseau unterscheidet somit zwischen dem Naturzustande des isolirten, vom Collectiv-Individuum losgetrennten Menschen und dem Naturzustande des Collectiv-Individuums selbst. Jener ist ihm allerdings ein Krieg Aller gegen Alle, in diesem aber sind die Einzelmenschen beseelt von der Seele des Collectiv-Individuums, d. i. von der Vernunft und den ethischen Gefühlen der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Liebe und Ergänzung. Das Nähere hierüber unten.

So combiniren sich in Rousseau einerseits die Locke'sche Verstandestheorie vom Einzelbewußtsein mit der Auffassung des öffentlichen Bewußtseins, wie es zu seiner Zeit thatsächlich war: dort Alles Egoismus, hier Alles schlecht; andererseits die Locke'sche, jedoch nach obiger Andeutung modificirte, Vernunfttheorie vom Bewußtsein des Collectiv-Individuums mit der Auffassung des letztern, wie es sein sollte, wo denn auch das Einzelbewußtsein als von Natur gut und nicht nur verständig, sondern auch vernünftig erscheint. An beiden Orten geht also Rousseau vom Bewußtsein des Collectiv-Individuums aus: dort vom verdorbenen und wirklichen, hier vom guten und ursprünglichen. Dort ist er mit Locke Empiriker, hier behauptet er auf eigene Rech-

nung und der empirischen Wirklichkeit zum Trotz, was dem englischen Philosophen die Wirklichkeit einer in ihrem Kerne gesunden Nationalentwickelung trotz seiner Verstandestheorie aufdrängte. Dort beherrscht ihn der Haß, hier die glühende Liebe zur Menschheit.

Die Vermittelung zwischen der schlechten Wirklichkeit und seinem Ideal findet Rousseau darin, daß er — ein Prophet der revolutionären Katastrophe — den Einzelmenschen erst vom Collectiv-Individuum sich ablösen und dadurch zur Natur, zur ursprünglich guten zurückführen will — freilich ein theoretischer Widerspruch, wie die Revolution auf diesem Standpunkte ein praktischer. Und erst wenn auf diese Weise eine entsprechende Zahl von Einzelnen sich wieder zu einem gesunden Bewußtsein herangebildet, hofft er, daß von hier aus dann auch das Collectiv-Bewußtsein gereinigt sich gestalten werde.

Rousseau steht ursprünglich auf dem Boden des Locke'schen Sensualismus, er ist, was seine intellectuelle Seite betrifft, in dieser Schule der Reflexion und der Aufklärung gebildet und aufgewachsen. Aber Angesichts der verderbten Mitwelt flammt ihm das sittliche Gefühl auf und er wird so nicht nur der beredte Verbreiter der Locke'schen Lehren, sondern auch deren Ergänzer. Er strebt nach einem verwandten Ziele, wie Locke in seinen Schriften auf dem Standpunkte der „Vernunft". Beide wollen wieder zur Natur zurückkehren: Locke gegenüber dem Dogmatismus und der falschen Autorität in Staat, Kirche und Schule, gegenüber jeglicher Künstelei wie Roheit; Rousseau außerdem noch gegenüber der Frivolität der Gesellschaft. Locke geht dabei aus von der Empirie gegenüber der Abstraction und vom Realismus gegenüber dem Idealismus; Rousseau außerdem noch vom Gefühl und den ursprünglichen und unveräußerlichen Bewußtseinsthatsachen gegenüber dem kalten und frivolen Raisonnement. Locke füllt die Lücken in seiner Verstandestheorie

durch die „Vernunft" aus, in der wieder Alles zum Vorschein kommt, was dort wegraisonnirt worden. Bei Rousseau tritt hingegen das sittliche Gefühl als besonderte Macht neben und zum Theil über der Vernunft hervor.

Will man die Gegensätze zwischen Locke und Rousseau hervorheben, so muß man des Letztern Lehre mit Locke's Verstandestheorie, der theoretischen Quelle des französischen Sensualismus, vergleichen. Dort hatte Locke alles ursprünglich im Bewußtsein Lebende vorwiegend Geistige nur in der Form des reflectirten Denkens gelten lassen, und was in diesem vom Geistigen noch übrig geblieben, war wiederum nur dessen vorwiegend sinnliche Seite. Somit war durch Locke's Lehre nicht nur alle Naivetät ausgeschlossen, sondern auch der geistige Kern der Menschennatur auf den bloßen Verkehr mit der Außenwelt beschränkt worden.

Rousseau verneinte Beides. Er strebte zur Naivetät und Ursprünglichkeit zurück und suchte den innern Kern und Werth des Menschen von der Abhängigkeit und ängstlichen Berücksichtigung der menschlichen Außenwelt wieder frei zu machen. Die Wissenschaften, die Bildung waren in seiner Zeit zu bloßen Mitteln des äußerlichen Schliffes herabgewürdigt. Er erklärte, allerdings zum Theil im Einverständniß mit Locke's Erziehungsgrundsätzen, daß Wissenschaften und äußere Bildung keineswegs wahre, ethische Entwickelung des Menschen bedingen. Aber Locke hatte „das Reflectiren" als das Höchste aufgestellt. Rousseau erklärte eben Dieses für das Gefährliche. Nach Rousseau sollte das reflectirte Bewußtsein zum unmittelbaren zurückkehren.

Dieser Gegensatz erklärt sich aus der Stellung beider Männer zu ihrer Zeit. Locke stand einer rohen und gewaltthätigen, Rousseau einer überfeinerten und entsittlichten Zeit gegenüber. So erklärte auch Locke die absolute Monarchie für schlimmer als den Naturzustand, Rousseau die Civilisation für schlimmer als

diesen. Locke hätte seine Moral nicht nur auf das „göttliche Gesetz", sondern auch auf die erfahrungsmäßige Verschiedenheit der Menschen und ihrer Ansichten, auf das „Gesetz der Meinung und des Rufes" stützen müssen. Rousseau lehrte, daß diese erfahrungsmäßige Verschiedenheit, die „Ungleichheit der Menschen" ein Produkt der Entartung sei, die über die civilisirte Welt gekommen, und daß die Rettung zunächst nur in der Rückkehr zum einen und allgemeinen Naturzustande, in der Isolirung, in der Beseitigung aller Geselligkeit zu finden.

Mit seiner Forderung der Rückkehr zur Natur wollte Rousseau an den eigentlichen Lebensmittelpunkt des Menschen appelliren. Dieser war durch die empiristische Reflexionsphilosophie gleichsam von seiner Stelle verrückt, ja eigentlich ganz übersehen worden. Bei Locke's Erkenntnißtheorie kommt Alles nur auf den „Verstand" an. Das Centrum des Menschen ist an die Peripherie hinausgedrängt und damit der Mensch selbst zum Spielball der diese Peripherie berührenden Eindrücke gemacht worden. Wer nun im Gegensatz hierzu zur Natur zurückkehrt, der kehrt zu seinem ganzen, ursprünglichen Selbst und damit zur Selbstbeherrschung, zur echten Freiheit gegenüber der Natur sowol als der Unnatur zurück. Locke glaubte mit seiner Philosophie den Menschen in seiner Ganzheit zu umfassen, aber dieselbe konnte nur zersetzend wirken. Rousseau hatte die Mitwirkung der Prinzipien dieser Philosophie zum allgemeinen Ruin seines zweiten Vaterlandes gesehen und erlebt. Er warf alle Philosophie über Bord und versuchte es wenigstens mit einem Salto mortale in die ursprüngliche Natur hineinzutauchen: „Alles ist gut, so wie es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht, Alles verdirbt unter den Händen des Menschen".

Und was sind nun Rousseau's Lehren vom unmittelbaren ethischen Bewußtsein, das er gegenüber der Locke'schen Reflexionsphilosophie aufrecht gehalten wissen will? Das Gewissen

vor Allem, das bei Locke aller nothwendigen Wahrheit entkleidet worden, erklärt er für ein angeborenes sittliches Prinzip, für eine göttliche Stimme, die Niemanden täusche. Sodann erkennt er die Ursprünglichkeit und nothwendige Wahrheit der ethischen Gefühle an. Diese, sowie die Stimme des Gewissens, erklärt er für selbständige Bewußtseinsacte, während erstere bei Locke ganz abgeschwächt nur als Producte der Reflexion und in ihrem letzten Grunde als Begehren nach Lust erscheinen. „Alles was ich als gut fühle, sagt Rousseau, ist auch gut". Gewissen und geistige Gefühle sind ihm überall das Primäre, ursprünglich und in letzter Instanz Entscheidende: alle von außen stammenden Begriffe und die vom Verstande gefällten Urtheile sollen von jenen erst gewürdigt und darnach erst unsere Handlungen entschieden werden. Diesem scheint nun zwar zu widersprechen, daß das Gewissen sich nur mit der Einsicht entwickele. Es ist dieß jedoch nur dann ein Widerspruch, wenn man nicht unterscheidet zwischen der schlechten Wirklichkeit und der ursprünglichen Natur und harmonischen Gestaltung des Menschenlebens. Letztere meint hier Rousseau. Wo er aber die erstere im Auge hat, da kann er mit Recht behaupten, daß im Großen und Ganzen mit der Einsicht sich auch die Laster entwickeln, weil die Einsicht, die Verstandesbildung hier dann nur eine ungesunde, nur auf Egoismus beruhende sei. Der Verstand, als das vorwiegend der Außenwelt des Menschen zugekehrte Denken, kann, wenn die letztere eine verderbte ist, von derselben auch nur verderbliche Nahrung für den ursprünglich guten innern Kern des Menschen hereinbringen. Darum meint denn auch Rousseau, man solle darnach streben, Gewissen und Gefühl zuerst und unabhängig vom unselbständigen Denken um seine Meinung zu fragen.

Aber noch mehr: Gegenüber dem allgemeinen Mangel an echten und gesunden geistigen Gefühlen kann Rousseau mit Recht sagen: wir haben entweder nur eingebildete Gefühle,

welche, wenn sie das, was sie anstreben, erreichen, sofort in Dunst und Staub zerrinnen, oder aber nur sinnliche Begehren und Genüsse. Dieser Wahrnehmung gegenüber verlangt er Verbesserung und Organisation der gesellschaftlichen Zustände, welche, wie sie in der Wirklichkeit sind, stets von Neuem den Menschen von den gesunden Gefühlen, die er aufkommen zu lassen und zu befriedigen auch objectiv also verhindert wird, ablenken und ihn an den eingebildeten ein schlimmes und gefährliches Surrogat suchen lassen. Wäre die Welt objectiv so, wie sie sein sollte, so brauchte es subjectiv gar keine eingebildeten Gefühle mehr zu geben: Kraft, Gesundheit und ein gutes Gewissen würden hinreichen, dem Menschen alles Wünschenswerthe darzureichen. Wenigstens hätte der Mensch dann keine Entschuldigung mehr, wenn er sich dennoch an Phantome und Zerrbilder hängen würde. Und dann würde auch die echte und gesunde Selbstliebe an die Stelle der krankhaften und verwerflichen Eigenliebe treten.

Sind die eingebildeten Gefühlsbegehren nach der innern, subjectiven Seite hin das Hauptübel der Zeit, so liegt, so lange nicht objectiv geholfen werden kann, die Forderung unmittelbar nahe, dieselben soviel als möglich zu unterdrücken. Statt also die Fähigkeiten zu erweitern, was bei dieser desorganisirten Welt nur immer neue eingebildete Gefühle erzeugt, müssen wir vielmehr unsere Kräfte dadurch stärken, daß wir die Begierden vermindern und unsere Kraft nach innen, statt nach außen wenden. Das heißt nun wieder: Rückkehr zur Natur. Denn hier, im gesunden Zustande, sind Begehren und Fähigkeiten, die subjective und die objective Seite, im Gleichgewicht. Je mehr wir uns also jenem nähern, desto größer wird dieses sein.

Von hier aus aber geht nun Rousseau, weil er keine eigentliche philosophische Erkenntniß vom Wesen der Gefühle und ihrem Verhältniß zu den übrigen Bewußtseinsfactoren be-

sitzt, in's Maßlose, indem er Wissenschaft und Geistesbildung verdammt, „weil sie den Körper ungebührlich abnutzen und den Menschen für die natürlichen Gefühle immer mehr abstumpfen".

An solchen excentrischen „Consequenzen" seiner Lehre ist Rousseau ebenso reich, wie Locke an Inconsequenzen gegenüber der seinigen. Aber während der Letztere dem von einer gesunden nationalen Entwickelung genährten gesunden Gefühl Concessionen macht gegenüber seiner einseitig verständigen Theorie, sind erstere nur Producte des von der giftigen Atmosphäre seiner Zeit fieberhaft erregten Gemüthes.

So fleißig und unverdrossen man nun die eingebildeten Gefühle ausrotten soll, so gilt doch das Gegentheil von den echten und gesunden. Diese sollen keineswegs unterdrückt werden. Rousseau will daher ebensowenig jene fade und frivole, nur auf das Vorherrschen des Verstandes und des Wissens basirte, vom Gedanken angekränkelte, gebildete Leidenschaftlosigkeit, als jene Ueppigkeit der künstlich aufgereizten Gefühle und daherigen Leidenschaften. Vielmehr soll die Leidenschaft „nur bis zu einem gewissen Grade" unterdrückt werden. „Alle Leidenschaften sind gut, wenn man nur ihr Herr zu bleiben vermag; alle sind schlecht, wenn sie uns beherrschen". Damit ist nun freilich der Begriff der Leidenschaft selbst verwirrt, ja aufgehoben und überhaupt dem Menschen ein gefährliches Experiment vorgeschlagen. Von diesem Irrthum aus gelangt Rousseau dann auch zu jener wunderlichen Consequenz, daß man „in gar vielen Lebenslagen in der That nach außen ungerecht und böse werden — nicht bloß scheinen — könne, ohne aufgehört zu haben, innerlich gerecht und gut zu sein".

Eine Folge des Bevorzugens der Gefühle gegenüber dem berechnenden Verstande ist aber auch Rousseau's Rath, Leidenschaft der Leidenschaft gegenüber zu stellen, da die Tugend allein zu schwach sei gegenüber der letztern. Es beruht dieß auf seinem

Mangel an tieferer Erkenntniß der Gefühle. Besser hingegen ist seine Forderung, man solle auch schon die beginnenden und kleinen Fehler vermeiden und sich überhaupt nicht immer mit andern Menschen vergleichen; denn durch Ersteres komme die Tugend gleichsam von selbst und ohne Mühe; bei Letzterem sei schon der erste Gedanke daran ein Verlassen derselben. Jener Rath ist aber freilich nur ein negativer, obschon von größter Berechtigung gegenüber dem dogmatisirenden Vordemonstriren von Tugendregeln, welchem Rousseau ebenso Feind ist, wie Locke, bei dem wir obigen Rath auch gefunden, und durch welches nach Rousseau's Ansicht stets eine Menge von eingebildeten Gefühlsbegehren erzeugt werden. Diese Forderung, schon die erst in ihrem Entstehen begriffenen, kleinen Fehler zu vermeiden, basirt auf der Anschauung, daß der Mensch von Natur gut sei und daß, wenn man von Anbeginn schon die bösen Regungen unterdrücke, diese nicht nur nicht zu großen anschwellen, sondern dann auch die ursprünglichen guten Gefühlsbegehren um so ungehinderter und freier emporwachsen werden.

Bei dieser negativen Tugendlehre bleibt nun Rousseau stehen. Wie man nach dieser so vollzogenen Selbstreinigung von dem reinen innern Kern der Menschennatur aus positiv weiter fortschreiten könne, bleibt ihm um so mehr verborgen, als es ihm nicht gelungen, das Wesen der reinen Natur des Menschen und den scharfen Unterschied zwischen eingebildeten und echten Gefühlsbegehren, so wie das Wesen der Leidenschaften zu erkennen. Darum vermag er auch das Verhältniß zwischen dem Einzelbewußtsein und dem Bewußtsein des Collectiv-Individuums nur in ganz abstracter Weise zu bestimmen. Er bleibt dort bei der bloßen „Analogie" mit einem nur im Gegensatz gegen die verderbte „civilisirte" Welt scharf ausgeprägten Naturzustande stehen. Und wie er denn gar oft sich als einen gewaltigen Sophisten erweist, so weiß er auch hier sich mit seiner bloß

negativen Tugendlehre noch zu brüsten, indem er sagt: eben diese negativen Tugenden, Niemanden Böses zu thun, seien die größten, weil sie keine „Eitelkeit“ aufkommen lassen. Wenigstens an sich selbst hat unser Philosoph diese Erfahrung gewiß nicht gemacht!

Mit Rousseau's allgemeinen Ansichten über die Natur des Menschen stehen seine pädagogischen Lehren in engem Zusammenhange. Bei Vergleichung derselben mit Locke's springen auch hier als Hauptpunkte in die Augen: die verschiedene Stellung beider Philosophen gegenüber ihrer Zeit, das vorwiegende Ausgehen Rousseau's vom Bewußtsein des Collectiv-Individuums und die hiermit zusammenhängende, von Locke's einfach und unmittelbar „vernünftigen“ Anschauungen wesentlich abweichende Betonung des Ethischen in seiner abstracten Integrität, ohne Befähigung dasselbe in seiner concreten und organischen Entwickelung zu erkennen. In letzterer Beziehung faßt Rousseau das Ethische des zu erziehenden Menschen zunächst als dessen ursprüngliche Natur, als Naturwüchsigkeit, welche die Keime alles Guten in sich trage und die man daher von der Berührung mit der verderbten Menschenwelt so lange als möglich (s. ob.) ferne halten müsse. So wie Locke in seiner Schrift „über Erziehung“ zunächst gegen die gelehrte Schulpedanterie stritt und dieser gegenüber vielmehr auf Erziehung und allgemeine Charakterbildung des Zöglings drang, so streitet Rousseau in seinem „Emil“ zunächst gegen die Uebercivilisation und will, durch den Gegensatz gegen diese gereizt, bis zu jenem bekannten excentrischen Satze gehen, daß man den Zögling bis in's zwölfte Jahr so gänzlich ungebildet lasse, daß er seine rechte Hand nicht von der linken zu unterscheiden vermöge, indem, wenn man ihm dann erst die Anfangsgründe des Wissens beibringe, er der weiseste Mensch werden würde. Die Lehre Locke's, deren durchaus gesunde Grundsätze noch jetzt Geltung haben, wird hier

von Rousseau in's Maßlose übertrieben. Ebenso findet sich die von Locke empfohlene frühzeitige Abhärtung des Leibes bei Rousseau in übertriebener Gestalt wieder. Der in Rousseau waltende französisch revolutionäre Geist der Zeit macht sich sodann im Unterschiede von Locke's ruhiger socialer Anschauungsweise darin geltend, daß jener die Erziehungsgrundsätze, die Locke zunächst nur für die Kinder der höhern Stände aufgestellt hatte, mit dem politischen nationalen Bewußtsein in Verbindung brachte und bei seiner Theorie alle Stände in's Auge faßte, — wobei allerdings nicht zu übersehen, daß der Geist von Locke's Lehre, wenn auch nicht deren äußere Form dasselbe Ziel verfolgt. Ja im Allgemeinen sind Locke's Erziehungsgrundsätze praktischer und insofern allgemeiner anwendbar, als diejenigen Rousseau's, der seinen abstracten Prinzipien und seiner leidenschaftlich einseitigen Opposition gegen die bestehende Unnatur in der Erziehung nur zu oft den gesunden Menschenverstand zum Opfer bringt. Wenn man dennoch über Rousseau's „Emil" Locke's Schrift „über Erziehung" vergessen zu haben scheint, so liegt der Grund davon darin, daß der „Emil" sich an einen Namen knüpfte, der, wie die revolutionären Ideen Frankreichs, jetzt in Aller Mund und gewissermaßen deren Repräsentant war, und daß jener zu einer Zeit erschien, wo die große Masse der Gebildeten eben anfing, sich um diese Probleme auf's Angelegentlichste zu interessiren, während Locke's nüchterne Lehren theils ihre Neuheit bereits eingebüßt hatten, theils überhaupt zu einer Zeit veröffentlicht worden waren, wo das allgemeine Interesse noch weniger eifrig solchen Dingen sich zuwandte. Als der „Emil" erschien, war der unmittelbare Glanz von Locke's Stern bereits hinter den Horizont hinabgesunken, die Nachwirkungen seiner Philosophie im französischen Sensualismus waren das regierende Gestirn und die große Masse der Gebildeten, die für Rousseau schwärmte, war nicht dazu angethan, nach den ersten

Keimen von dessen Lehren zu fragen. So erschienen denn diese letztern um so neuer und origineller, als sie in einem für die Franzosen allerdings neuen und eigenthümlichen Gewande auftraten.

Wenn Rousseau bei der Beurtheilung der Menschennatur im Allgemeinen vorwiegend vom Bewußtsein der Collectiv-Individuen ausgeht, so tritt diese Anschauungsweise noch deutlicher hervor bei seiner Lehre vom Staate und vom Gesellschaftsvertrag. Hier leitet er das Recht nicht aus der „Natur", d. i. des Einzelmenschen, sondern aus der „Autorität" ab. Denn die Gewalt des Stärkern, oder das Verhältniß der Einzelnen zu einander im (atomistischen) Stande der Natur begründe noch kein Recht. Mit dieser „Autorität" meint nun Rousseau nichts Anderes, als eben das Bewußtsein des Collectiv-Individuums.

Dieses factisch dem genialen Blicke des Genfer Republikaners sich aufdrängende Bewußtsein des Collectiv-Individuums sucht er nun zu erklären nach seiner Entstehung, während Locke einen Naturzustand annahm, in welchem jeder Einzelmensch bereits „Rechte" besitzt, das Recht auf seine Freiheit, seinen Besitz u. s. f.

Nach Rousseau gibt es also eine Gesellschaft, schon bevor es eine „politische Gesellschaft", ein Collectiv-Individuum, bevor es einen „Staat" gibt. Nach Locke hingegen sind vor dem Staate nur einzelne, aber „vernünftige" (im Gegensatz zu Hobbes), freie Menschen da, welche ihre Rechte, ein jeder auf seine eigene „Faust" besitzen und ausüben — ein Atomismus, der einerseits durch die „Vernünftigkeit" der Einzelmenschen, andererseits dadurch gemildert wird, daß Locke überall sofort auf die Wirklichkeit der gesunden englischen Staatsentwickelung Rücksicht nimmt.

Nach Rousseau gibt sich der Einzelmensch einfach mit seiner ganzen „Person und Eigenthum" der Gesellschaft hin; nach Locke

bereits mit seinen „Rechten" und auch mit diesen nur in so weit, als es eben das Wesen, der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft erfordert. Aber diese Gesellschaft bei Locke ist eben der „Staat", während jene bei Rousseau dem „Staate" erst vorhergeht, und dessen Möglichkeit erklären soll. Locke kennt auch hier die prinzipielle Unterscheidung nicht zwischen dem was potentiell im Menschen liegt und dem was erst durch allmälige Entwickelung sich zur Actualität steigern kann und soll. So gibt es nach ihm schon im „Naturzustand", im atomistischen, ein Recht, während nach Rousseau erst da ein solches eintritt, wo ein, wenn auch nur auf einem latitirenden, potentiellen Gesammtbewußtsein basirendes, Collectiv-Individuum vorhanden ist.

Sowie Locke von Rousseau in Bezug auf die menschliche Natur im Allgemeinen nach der geistigen Seite hin ergänzt wird, so auch hier. Aber freilich auch hier weiß Rousseau, wie wir gleich sehen werden, mit seinem ethischen Prinzip in der Folge nichts mehr anzufangen, weil es für ihn nur eine unmittelbare Anschauung, eine Gefühlsanschauung, nicht aber eine in klare und deutliche Gedanken ausgereifte philosophische Erkenntniß ist.

Die Art und Weise nämlich wie Rousseau die Autorität der socialen Ordnung oder das nationale Collectivbewußtsein zu erklären und zu begründen sucht, ist eine abstracte und nur negative und führt zuletzt auf den Atomismus zurück, den er der Locke'schen Schule gegenüber hatte vermeiden wollen. Denn die Gesellschaft, in welcher das Recht herrscht, entsteht nach ihm durch einen „freiwilligen Vertrag" der Einzelmenschen, — was natürlich ebensosehr für Rousseau selbst eine Hypothese war, als es überhaupt ein Widerspruch bleibt mit der menschlichen Natur und Geschichte, welche doch hierdurch erklärt werden sollte.

Es gibt also nach Rousseau zwei Verträge: der Vertrag, durch welchen er das Bewußtsein des Collectiv-Individuums

gegenüber dem Einzelbewußtsein, und der Vertrag, durch welchen er die Gestaltung dieses ursprünglichen, nur potentiellen Collectiv-Individuums zum actuellen politischen Körper, zum „Staate" erklären will.

Sowie daher Rousseau in seinen moralischen und pädagogischen Ansichten von der Einheit und Untheilbarkeit der menschlichen Natur ausgeht, so will er dieses Prinzip auch in Bezug auf das Bewußtsein des Collectiv-Individuums ausdehnen. Es schwebt ihm in seiner Staatslehre die organische Eingliederung der Einzelmenschen in die höhere Collectiv-Persönlichkeit vor. Er will, daß das im empirischen Staate zunächst nach außen, sodann nach innen unfreie Verhältniß der Einzelnen unter einander und zum Ganzen (die factische oder „persönliche Abhängigkeit") aufhöre und an dessen Stelle die organische Eingliederung (die auf der Vernunft und selbstbewußten Freiheit beruhende oder die „gesetzliche Abhängigkeit") trete.

Auf diese seine ursprüngliche Anschauung von der Heiligkeit der socialen Ordnung oder von der Begründung alles Rechtes auf das potentielle nationale Collectiv-Bewußtsein, durch dessen Entfaltung erst der Mensch seine vernünftige, moralische und bürgerliche Freiheit, so wie das „Eigenthum" im Gegensatz zum factischen „Besitz" gewinnt, — auf diese Anschauung gründet Rousseau dann auch die „moralische gesetzmäßige Gleichheit Aller". Damit ist also nicht die abstracte Gleichheit Aller gemeint, wie sie sich im weitern Verlaufe seiner Theorie dann gestaltet, sondern die Gleichheit, daß alle Bürger, bei aller Mannigfaltigkeit ihrer individuellen Natur und ihrer socialen, ja politischen Stellung, doch als „moralische" — im französischen Sinne des Wortes — Glieder des Collectiv-Individuums „gleich" sind.

Darum ist Rousseau dann auch die Freiheit und Gleichheit Aller der höchste Zweck der Gesetzgebung. Denn diese ist der

Ausfluß des auf das Gesammtwohl gerichteten Gesammtwillens und jener besteht eben in der Integrität des organischen Verhältnisses der Glieder zum Ganzen. Hiermit ist aber auch für die Gesetzgebung ein ethisches Prinzip gegeben im Gegensatze zum atomistischen und egoistischen Eigenwillen aller Einzelnen, welchen Rousseau ausdrücklich vom echten Gesammtwillen unterscheidet.

Sofort aber verwandelt sich ihm diese ursprüngliche und wahre Anschauung in abstracte, negativistische Gedanken. Er weiß jene organische Eingliederung eben nur als eine „gesetzliche" im Gegensatz zur „persönlichen" zu fassen, wodurch das ursprünglich gemeinte subjectiv-objective organische Verhältniß zerrissen wird und ein unheilbarer Bruch zwischen dem Gesammtwillen des Collectiv-Individuums und dem Einzelwillen seiner „Glieder" stattfindet. Statt daß er das ethische Prinzip des Collectiv-Bewußtseins weiter entwickelt, verwickelt er sich sofort in eine äußerliche und abstracte Auffassung dieser Grundverhältnisse, was dann eine Menge von theoretisch unstatthaften, praktisch schädlichen und unbeholfenen Künsteleien zur Folge hat, worauf wir hier nicht weiter eingehen.

Nur das sei noch erwähnt, daß, sowie im unmittelbaren Zusammenhange mit Rousseau's, der Locke'schen Schule gegenüber verdienstlicher, Betonung der Integrität des Ethischen dieses letztern abstrakte Fassung steht und er dasselbe nicht organisch zu entwickeln vermag, so auch seine Theorie von der gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt an derselben abstracten Scheidung von Geistigkeit und Sinnlichkeit, „Moralischem" und „Physischem" leidet. An den sinnlich-geistigen Verhältnissen und Thätigkeiten im Leben des zum Staate entwickelten Collectiv-Individuums wird darum dann die sinnliche Seite oder die Seite des atomistischen Einzelbewußtseins gegenüber dem Collectivbewußtsein immer weitläufiger ausgebildet, und was der

Seite des letztern zukommen sollte, in dann natürlich verzerrter Form aus der erstern entwickelt, während er mit der Hervorhebung des Geistigen in globo diesem Genüge gethan zu haben glaubt — das Wesen alles politischen Rationalismus oder Radicalismus.

So wird z. B. die Regierung, als die „physische" Seite der staatlichen Gesammtthätigkeit, weil das Ethische, die Seite der socialen Autorität, von ihr in abstracter Weise losgetrennt ist, zum bloßen Werkzeuge des Gesammtwillens, also daß das Volk ihr gegenüber in Wahrheit nur Rechte und keine Pflichten hat, ihr somit gar keinen Gehorsam schuldig ist, sobald zwischen ihm und der Regierung ein — sei es auf Irrthum oder auf Gewaltthätigkeit basirender — Streit über Sinn oder Aufrechthaltung der Gesetze, denen allerdings Alle verpflichtet sind, auftaucht.

Rousseau's ursprüngliche Anschauung von der „Heiligkeit der socialen Ordnung" oder von der Begründung alles Rechtes auf das primäre ethische Collectiv-Bewußtsein war es nun, welche — Angesichts der im Egoismus zu Grunde zu gehen drohenden und nach Erfrischung und Verjüngung dürstenden Nation — seiner Theorie ihre gewaltige Wirkung verlieh, wobei dann, wie es bei solchen Dingen zu geschehen pflegt, die unwahre weitere Ausführung derselben eben mit in den Kauf genommen ward.

Auch Rousseau's Ansichten über die Stellung der Religion im nationalen Leben tragen das Gepräge seiner ganzen Sinnes- und Denkweise. Er streitet nicht gegen die Religion an sich: der ethische Bestandtheil seines Wesens hätte das nicht erlaubt. Aber er streitet gegen das — von ihm gründlich mißverstandene — Christenthum, als gegen eine „Priesterreligion". Rousseau ist Deist. Er hat von Locke's religiösen Lehren diejenigen auf dem Standpunkte der „Vernunft" abgestreift und nur deren deistischen und äußerlich empirischen Kern beibehalten. Die Polemik

der Sensualisten — die schon lange vor Rousseau's öffentlichem Auftreten sich in Frankreich viel mehr gegen die Kirche, als gegen den Staat gewendet und etwa zu gleichen Theilen mit der verrotteten katholischen Kirche selbst das religiöse Bewußtsein untergraben hatte — war auch an Rousseau nicht spurlos vorübergegangen. Rousseau beurtheilt die Religion nur nach ihren äußerlichen Wirkungen, zunächst auf den Staat, dann auf den Einzelmenschen. Weil er dieselben nun allerdings trotz allen Mißbräuchen der Kirche nicht läugnen kann, so will er, nach Hobbes Vorgang, eine Art von Staatsreligion eingeführt wissen, die vom Souverän dictirt würde in Form eines bürgerlichen Glaubensbekenntnisses, das für Jeden bindend wäre, und dessen Uebertretung sogar mit dem Tode bestraft werden solle. Nichts desto weniger lautet der einzige negative Artikel in dieser bürgerlichen Glaubenslehre dahin, daß die Intoleranz unter keinen Umständen zu toleriren sei. Es erinnert dieß unmittelbar an Locke's Ausspruch, daß alle Religionen, auch die der „Heiden und Götzendiener", vom Staate respectirt und geduldet werden sollen, nur die römisch-katholische nicht, weil diese die Intoleranz prinzipiell proclamire, ja sogar lehre, daß man den Andersgläubigen sein gegebenes Wort nicht zu halten brauche. Dennoch ist Locke nach seinem ganzen persönlichen Wesen, wie nach seiner Stellung zur Mitwelt in religiöser Beziehung nicht nur viel positiver, sondern auch viel vorurtheilsfreier und liberaler, als Rousseau.

Will man schließlich Rousseau's Stellung zu Locke in eine kurze, aber freilich abstracte Formel fassen, so kann man sagen: Rousseau bildet theils die Fortsetzung, theils die (ethische) Ergänzung der Locke'schen — von Ebendesselben Verstandestheorie (Empirismus und Sensualismus) im Laufe von drei Vierteljahrhunderten modificirten — Vernunftlehren.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Locke und der moderne Materialismus.

Wir hatten oben gesagt: die ganze Locke'sche Verstandestheorie ist so angelegt, daß in ihr selbst kein Heilmittel liegt gegen deren einseitige Fortentwickelung in sinnlicher Richtung. Während die Engländer das Heilmittel in einem gesunden öffentlichen Leben und Bewußtsein fanden, boten die Zustände Frankreichs jener ohnehin nach unten neigenden Richtung eine schlüpfrige schiefe Ebene dar, auf welcher dieselbe unaufhaltsam abwärts stürmte, bis sie endlich — auf diesem „Wege alles Fleisches" — bei der Gefühl- und von frivolem Witz übertünchten Geistlosigkeit und der Vergötterung der fünf Sinne anlangte.

Das Prinzip der Neuern Philosophie ist, wie wir mehrfach bemerkten, wesentlich von dem Triebe bedingt, alles Bewußtsein nur insoweit als wahr anzuerkennen, als es durch das nothwendig wahre Denken bewiesen werden kann. Damit hängt auf's Engste zusammen, daß diejenigen Bewußtseinsmächte, die dem Denken gegenüber eine selbständige Stellung einzunehmen vermögen, auf einer bestimmten Stufe der Entwickelung nur in so weit durch jenes anerkannt und gewürdigt werden konnten, als

sie auch im Denken, als gedachte, wirksam sind, während ihr selbständiges Wirken im Bewußtsein höchstens nur als „Postulate“ vorausgesetzt werden konnte. So werden von Kant die Gefühlsbegehren nach Gott, Freiheit und ewigem Leben nur als „Vernunft-Ideen“ anerkannt, d. i. als Gefühlsbegehren, die im Denken wirksam sind, ohne daß das Denken sie ganz aufzehren, sie in ihrer Integrität zu demonstriren vermag. Das reine theoretische Denken vermochte dieselben nicht zu „beweisen“, obschon Kant nachwies, daß ohne ihre Annahme der Mensch zu keiner organischen, ethischen Weltanschauung gelangen könne. Darum blieben sie Postulate der praktischen Vernunft. Das philosophische Bewußtsein aber konnte sich damit unmöglich begnügen.

Bei dieser Lage der Philosophie hatte Jacobi Recht, wenn er das Gefühl als das Organ des höchsten, auch über das Denken hinausliegenden Gegenstandes menschlichen Bewußtseins hervorhob. Damit war es aber nicht gethan. Das Gefühl war schon in der vorkant'schen Philosophie, so z. B. namentlich bei den englischen Idealisten, längst als ein besonderes Organ des Bewußtseins erkannt und hatte es doch bei Kant, der sonst allen echten Resultaten seiner Vorgänger Gerechtigkeit widerfahren zu lassen wußte, zu keiner stichhaltigen Anerkennung gebracht. Der Grund davon lag darin, daß es bisher nicht gelungen war, das reine Wesen des Gefühls und sein organisches Verhältniß zu den übrigen Bewußtseinsmächten festzustellen. Und die Ursache hievon lag wiederum darin, daß alles Bewußtsein nur insofern der echt philosophischen Betrachtung unterzogen werden sollte und konnte, als es mit Nothwendigkeit gedacht werden mußte.

Die Folge des letztern Prinzips war, daß vor allen Dingen das Wesen des Denkens erkannt wurde, sowie daß, bevor Letzteres vollständig geschehen, das geistige Gefühl, wie soeben

erwähnt, nicht in die ihm gebührende Stellung im Organismus des Bewußtseins eingereiht werden konnte.

Weiterhin zeigte sich, daß, durch diese Abweisung des Gefühls in seiner Selbständigkeit und seiner Wechselwirkung mit den übrigen Bewußtseinsorganen, das Denken als das höchste Bewußtseinsorgan, als der höchste Richter über die höchste Wahrheit gelten mußte, und zwar, nachdem einmal die an die Unerweislichkeit von Kant's Postulaten sich knüpfenden Zweifel sich ausgebildet und befestigt hatten, auch als höchster Richter über diejenigen Gegenstände, welche bisher noch als „Vernunftideen" im Denken aufgenommen worden waren. Das Denken sollte also auch über Dinge entscheiden, welche ihm selbst unzugänglich erschienen.

Hegel suchte mit dem Prinzip, Alles nur insofern es gedacht werden kann in's philosophische Bewußtsein aufzunehmen, Ernst zu machen. Er schloß prinzipiell Alles, was nicht reiner, anschauungsloser Gedanke, von seinen Begriffen aus. Diese höchst verdienstliche Arbeit hatte zur Folge, daß das Wesen des Denkens selbst zu einer fast abschließenden Erkenntniß gebracht wurde, wobei aber immerhin die Erkenntniß des geistigen Fühlens nicht weiter entwickelt ward. Im Gegentheil es wurde in dem Rausche der jetzt erlangten Virtuosität im sogenannten reinen Denken degradirt.

Wie die Philosophie bei diesem Ziele angekommen war, daß einerseits das Denken zu einer bisher nicht gekannten Autonomie und ebenso seltenen Geläufigkeit gediehen, andererseits die Hegel'sche Schule auch die Vernunftideen vollständig in ihrem Denken zu besitzen meinte, war man auf einem ähnlichen Standpunkte angelangt, wie einst die Locke'sche Verstandes- und Reflexionsphilosophie. Auch damals kam man nicht über die Annahme hinaus, daß in der Erkenntniß der „Ideen" (Begriffe) alle Erkenntniß beschlossen sei. Was nicht aus dem an sich un-

productiven „Verstande" heraus raisonnirt werden konnte, ward einfach als nicht seiend angenommen. So wie Locke gegen alles „angeborene" Geistige, so polemisirte Hegel gegen Alles, was nicht anschauungsloses, reines Denken. So wie Locke Alles aus der Erfahrung, so leitete Hegel Alles aus dem reinen Begriffe ab.

In England trat dieser Einseitigkeit des Verstandes bald eine auf ein gesundes öffentliches Leben basirende Reaction entgegen; in Frankreich hielt man sich in Ermangelung des letztern an die Verstandestheorie selbst, und weil in dieser kein Heilmittel lag, so nahm die weitere Entwickelung eben die Richtung, welche von dem einseitig herrschenden Organe, dem Verstande, vorgezeichnet war: die Richtung auf den Sensualismus und Materialismus.

Analog war der Entwickelungsgang der deutschen Philosophie nach Hegel. Was dort dem erfahrenden Verstande, widerfuhr hier dem absoluten Denken. Wenn letzteres innerlich viel reicher und fähiger war, die Vernunftideen, die geistigen Gefühlsbegehren wenigstens annähernd zu begreifen, so lag dagegen gerade darin ein Grund, um so beharrlicher am absoluten Denken festzuhalten, während andererseits der Zustand des nationalen Lebens der einseitig auf das unpraktische — die ethischen Grundlagen des Bewußtseins immer mehr ignorirende — Denken gerichteten Wendung der Philosophie desto mehr Nahrung gab.

Der moderne Materialismus hat somit zwei Hauptursachen: einerseits den Zustand der philosophischen Erkenntniß, so weit er die während längerer Zeit fast allein herrschende Hegel'sche Schule betrifft, andererseits den Zustand des öffentlichen, nationalen Lebens Deutschlands, das sich immer mehr einem einseitigen Intellectualismus, einer in's Unendliche strebenden „Bildung" ohne gesunde praktische Anwendung und Ver-

werthung derselben zuwandte. Dazu kam als secundäre Ursache die eben um diese Zeit eintretende hohe Ausbildung der Naturwissenschaften, hinter welchen man, im Gegensatz gegen das ausdörrende abstracte Denken, nun auf einmal frisches Leben und positives Wissen erblickte.

Philosophisch waren die geistigen Gefühlsbegehren durch die bisherige Wissenschaft nicht demonstrirt, praktisch bot das nationale Leben nicht diejenigen Haltpunkte, um dem einseitig gewordenen Denken in der Wissenschaft und in den weiten Kreisen der „Bildung" kräftig genug entgegenzutreten.

Philosophische Bedeutung wird der moderne Materialismus erst dann erlangen, wann das geistige Bewußtsein in seiner vollen, reinen und schönen Gestalt eruirt sein wird. Denn dann erst kann die Philosophie die vom Materialismus angestrebte tiefere Erkenntniß der sinnlichen Grundlagen des Bewußtseins mit Erfolg weiter benutzen und ausbilden. So lange hingegen jenes Geistige noch nicht in seinem reinen Wesen anerkannt ist, wird der Materialismus, wenn überhaupt möglich, immer mehr alles Geistige nur im Sinnlichen suchen und — finden. Mit andern Worten: der materialistischen Empirie muß eine höhere, auf ein gesundes, selbstbewußtes Denken gegründete Empirie des Geistigen ergänzend entgegentreten. Dieß ist jetzt möglich, nachdem die Philosophie durch die genaue Erkenntniß des Wesens des Denkens auf den Standpunkt gelangt ist, auf welchem ihr die frühern Abirrungen sowol nach der Seite des Realismus als nach derjenigen des Idealismus erspart sind.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig